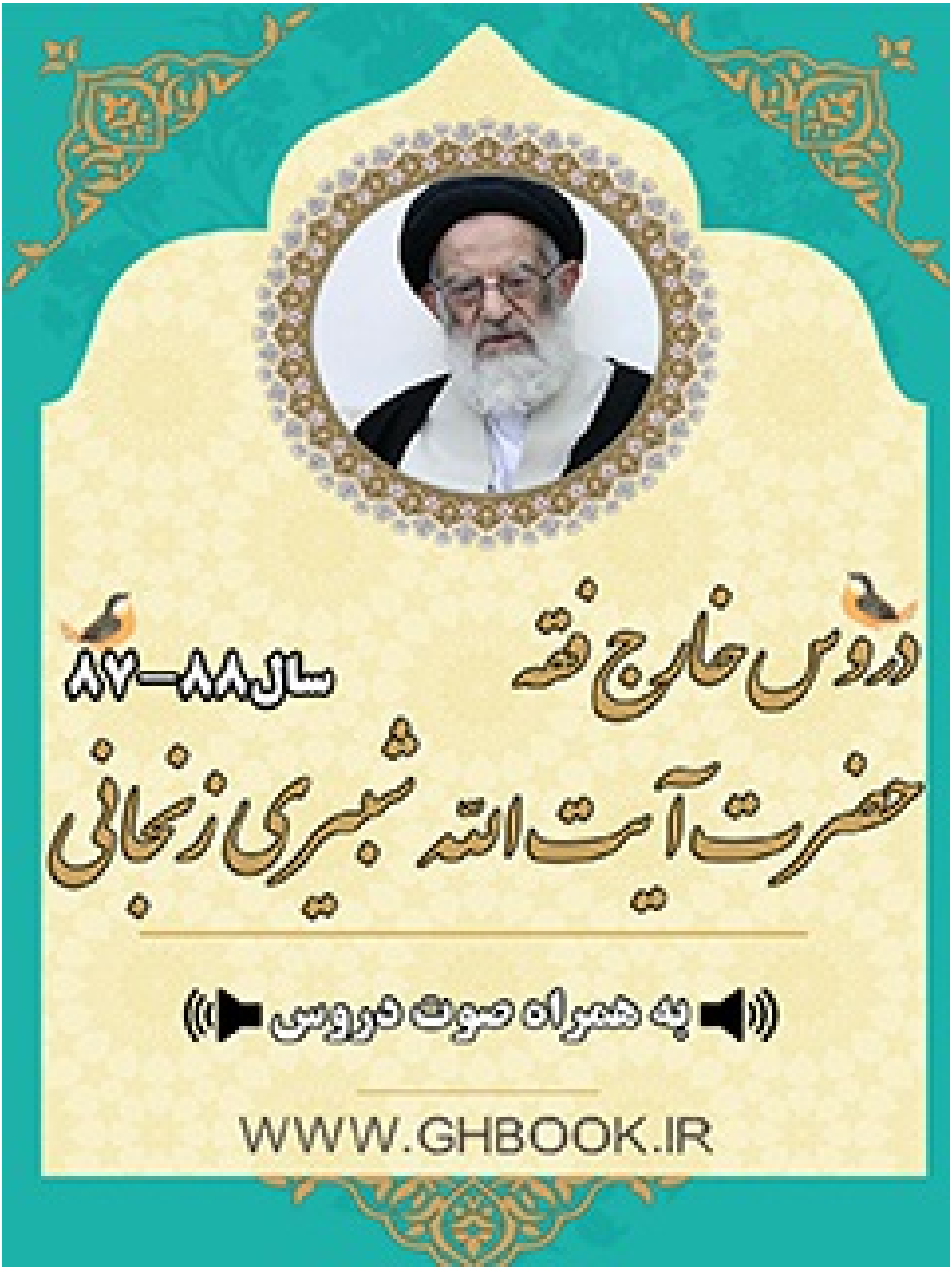

دروس خارج فقه
سال ۸۸-۸۷
حضرت آیت الله شبیری زنجانی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۸۸-۸۷

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۸۸-۸۷

مشخصات کتاب

سرشناسه:شُبَیری (حسینی) زنجانی۷۵ ، سید موسی،۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی۸۸-۸۷ سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی - یکشنبه ۱۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

یکی از ممنوعات صائم ارتماس در آب است، این مسئله بین عامه و خاصه مطرح است و عامه بالاتفاق جایز می دانند و مشهور بین آنها مکروه نیز نمی دانند و فقط برخی مانند مالک و حسن و شعبی و احمد بن حنبل مکروه می دانند. مراد از این حسن که عامه نقل می کنند، حسن بصری است که از زمان امیر مؤمنان علیه السلام تا زمان حضرت باقر علیه السلام زندگی می کرده است. و مراد از حسن که امامیه نام می برند، ابن ابی عقیل است که معاصر کلینی است و در قرن چهارم قمری می زیسته است. در بین عامه کسی قائل به حرمت و مفطر بودن ارتماس نیست.

و در بین امامیه در این باره چهار یا پنج قول وجود دارد ؛ یک قول که در مورد آن دعوای شهرت عظیمه و حتی در برخی مانند غنیه دعوای اجماع شده، این است که ارتماس حرام و موجب قضاء و کفاره است. قول دیگر که قول مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی است و برخی نیز با ایشان موافقت کرده اند، این است که حرام و موجب قضاء هست و موجب کفاره نیست، ایشان ارتماس را در زمره موجبات قضاء و کفاره نمی آورد و در زمره موجبات قضاء نام نمی برد. مرحوم سلار در مراسم موجبات قضاء و کفاره را نام می برد که در میان آنها ارتماس نیست اما از این، نظر ایشان راجع به ارتماس استفاده نمی شود، از آنجا که نام نبرده، استظهار می شود که از قبیل موجبات قضاء و کفاره نیست اما این استفاده نمی شود که فقط موجب قضاء است و یا اصلاً موجب قضاء نیز نمی باشد. قول دیگر که قائلین به آن بسیارند، این است که تکلیفاً حرام است اما مبطل و موجب قضاء و کفاره نیست که می توان ادعا کرد که اولین کسی که به این قول تصریح دارد، مرحوم ابن ادریس در سرائر

است، گرچه بسیاری از آقایان در مورد مرحوم ابن ادریس گفته اند که قائل به کراهت است اما این آقایان به کلام مرحوم ابن ادریس مراجعه نکرده اند، ظهور کلام ایشان در تحریم بسیار روشن است. و شاید بتوان گفت که قول به حرمت بدون قضاء و کفاره مشهور بین متأخرین است. و قول دیگر قول به کراهت است، این قول را بسیاری به مرحوم ابن ادریس و مرحوم سید مرتضی نسبت داده اند، اما کسی که قطعاً قائل به کراهت است، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب است، و از آنجا که مرحوم کلینی در کافی بابی تحت عنوان «باب کراهیه الارتماس» عنوان نموده، می توان استظهار نمود که ایشان نیز قائل به کراهت است. در اینجا در میان این روایات کراهت علاوه بر صائم، محرم را نیز نام برده، ولی در کتاب الحج در مورد محرم کراهت تعبیر نمی کند، چون درباره محرم به طور مسلم ارتماس حرام است، آنجا تعبیر می کند «باب أنه لا یرتمس المحرم فی الماء»، کأنه خواسته بگوید که روایتی که هر دو را با هم آورده، نسبت به یکی کراهت و نسبت به دیگری حرمت است. مرحوم علامه در منتهی از ابن ابی عقیل مطابق با جمهور عامه نفی کراهت را نقل کرده، اما عده ای که گمان دارم مرحوم علامه در برخی کتب از آنان باشد، این قول به کراهت را از حسن یا عمانی که مراد ابن ابی عقیل است نیز نقل کرده اند، و احتمالاً اولین کسی که فتوای به کراهت مرحوم ابن ابی عقیل را نقل کرده، مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز است که معاصر مرحوم علامه است و یک نحو تقدم فی الجمله ای بر ایشان دارد، کشف الرموز در زمان مرحوم محقق تألیف شده است. خلاصه، اگر گفتیم مرحوم ابن ابی عقیل قائل به نفی کراهت است، در امامیه پنج قول، و اگر گفتیم قائل به کراهت است و یا مانند برخی فقط گفتیم که قائل به قضاء و کفاره نیست و چیزی درباره قائل به کراهت بودن یا نبودن نگفتیم، چهار قول در مسئله هست.

ص: ۱

آشنا بودن به کلمات قوم در استنباط و اقربیت به واقع تأثیر دارد. عرض کردم عده ای به مرحوم ابن ادریس قول به کراهت را نسبت داده اند که اولین آنها مرحوم فاضل مقداد در تنقیح است و بعد مرحوم صاحب مدارک و مرحوم فیض صاحب مفاتیح و گویا مرحوم صاحب حدائق، و مرحوم صاحب ریاض و مرحوم صاحب جواهر است، در حالی که مرحوم ابن ادریس قائل به حرمت است، این آقایان به جائی که ایشان تصریح به حرمت دارد، مراجعه ننموده اند، اگر به این عبارت حکم به تحریم ایشان که به ما سبق نیز اشاره نموده، مراجعه شود معلوم می شود که ایشان در هر دو جا به حرمت قائل است و حتی می خواهد بگوید که مرحوم سید مرتضی که به ایشان در کتاب جمل کراهت را نسبت می دهند نیز قائل به تحریم است.

حالا به عبارت مرحوم ابن ادریس و عبارت مرحوم سید مرتضی توجه فرمائید. در سرائر در فصل راجع به حقیقه الصوم مفصل کلام مرحوم سید مرتضی و مرحوم شیخ طوسی را نقل می کند و بعد می فرماید با فرمایش مرحوم سید مرتضی موافق هستم و یک قسمت از آن را استثنا کرده که مرحوم سید مرتضی در اکل و شرب غیر معتاد مانند بلعیدن ریگ و خوردن خاک نفی قضاء و کفاره نموده و مرحوم ابن ادریس می گوید اجماعاً قضاء و کفاره دارد، فقط استثناءاً راجع به ارتماس در این با مرحوم سید مرتضی مخالف است و در بقیه موافق است. و راجع به موجبات قضاء و کفاره یک بحثی دارد که این عبارت را از جائی که می گویم دلیل بر تحریم است، نقل می کنم. عنوان «باب ما یجب علی الصائم اجتنابه مما یفسد الصیام و ما لا یفسد و الفرق بین ما یلزم بفعله القضاء و الکفاره و بین ما یلزم من القضاء دون الکفاره» است، مقسم این باب این است که آنچه که فعل آن حرام است و اجتناب واجب است، منتها در اینجا اقوالی هست که آیا قضاء و کفاره دارد یا ندارد یا تفصیل هست، این یک نحو شاهدی است که این را در این بحث آورده، و بعد هم می گوید «قد ذکرنا طرفاً من ذلک و جمله مقنعه فی باب

حقیقه الصوم و قسمنا أقساماً و ذکرنا اختلاف أصحابنا فی ما یوجب القضاء و الکفاره و ما یوجب القضاء دون الکفاره». در ذیل این عنوان می گوید «لا بأس أن یستنقع فی الماء الی عنقه و لا یرتمس فیه، فانه محذور لا یجوز حسب ما قدمناه، و لا یمتنع أن یکون الفعل محذوراً و ان لم یجب فیه القضاء و الکفاره»، از این استفاده می شود که عدم جواز را قبلاً فرموده، با اینکه قبلاً در بحث حقیقه الصوم کلام مرحوم سید مرتضی و مرحوم شیخ طوسی را نقل کرده و فرموده که فرمایش مرحوم سید مرتضی درست است : «و قال السید المرتضی من تعمد الأکل أو الشرب أو استزال الماء الدافق بجماع أو غیره أو غیب فرجه فی فرج حیوان محرم أو محلل له أفطر و کان علیه القضاء و الکفاره» و ارتماس را ذکر نکرده، «قال و قد الحق قوم من أصحابنا بما ذکرناه فی وجوب القضاء و الکفاره تعمد الکذب علی الله تعالی و علی رسوله صلی الله علیه و آله و علی الأئمه علیهم السلام و الارتماس فی الماء و الحقنه و التعمد للقی و السعوط» یعنی انفیه کشیدن «و بلع ما لا یأکل کالحصی و غیره، قال و قال قوم ان ذلک ینقص الصوم» البته اینجا ینقض هست، «و ان لم یبطله» به این قرینه معلوم می شود که نسخه صحیح همان ینقص است، «قال و هو الأشبه، و قالوا فی تعمد الحقنه و ما تیقن حصوله الی الجوف من السعوط و فی تعمد القی و بلع الحصی انه یوجب القضاء من غیر کفاره، و قد روی أن من أجنب فی لیل شهر رمضان و تعمد البقاء الی الصباح من غیر اغتسال کان علیه القضاء و الکفاره و روی أن علیه القضاء دون الکفاره، و لا خلاف أنه لا شی ء علیه اذا لم یتعمد ذلک و غلبه النوم الی أن یصبح» و یک مقدار دیگر نقل می کند و می گوید «هذا آخر قول السید المرتضی رضی الله عنه أوردته علی وجهه، و الذی یقوی فی نفسی و افتی به و أعتقد صحته ما ذهب الیه المرتضی الا ما أستثنیه لأن الأصل برائه الذمه فمن علق علیها شیئاً یحتاج الی دلیل شرعی» و بعد می گوید کلام مرحوم شیخ طوسی متناقض است، و آن استثناء این است که «یقوی فی نفسی القضاء و الکفاره علی من ازدرد شیئاً یفسد به افساد الصوم سواء کان مطعوماً معتاداً مثل الخبز و اللحم أو لا یکون معتاداً مثل التراب و الحجر و الحصی و الخرق و البرد و غیر ذلک لأنه اجماع من الفرقه».

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله): و لو در جائی ایشان می گوید و أظهر الروایات قضاء و کفاره است و در استبصار گفته نیست، می گوید اینها تناقض دارد، این قرینه نیست.

خلاصه، اشاره کرده بود که همانطور که قبلاً ذکر کردیم این محذور است و لا یجوز، در حالی که قبلاً چیزی ذکر نکرده و آن که ذکر کرده، تصدیق کلام سید مرتضی است، از این عبارت استفاده می شود که از کلام سید مرتضی استفاده کرده که ارتماس موجب نقص عمل می شود و موجب ابطال نیست، فهمیده که جایز نیست که شخص عمل خود را ناقص کند و لو قضا ندارد، بعضی از اعمال ناقص می شود و قضا ندارد مانند جهر به جای اخفات و اتمام به جای قصر و بالعکس در اثر جهل تقصیری، از ناقص کردن عمل و لو مبطل نیست، استفاده حرمت کرده، مرحوم محقق و دیگران کراهت استفاده کرده اند ولی ایشان حرمت استفاده کرده و می گوید من با ایشان موافق هستم، البته نمی توان به طور بتی نسبت داد که ایشان کراهت را می خواهد بگوید، احتمال حرمت نیز که بسیاری قائل شده اند، وجود دارد و نمی توان آن را نفی کرد. بنابراین، کراهت را که به مرحوم ابن ادریس و مرحوم سید مرتضی نسبت داده اند، مرحوم ابن ادریس که محققاً قائل نیست و مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز و مرحوم میرزای قمی در غنائم که حرمت را نسبت داده اند، درست فهمیده اند که گفته اند ایشان حرمت تکلیفی را قائل است و از نظر وضع چیزی قائل نیست.

از مراجعه به این اقوال معلوم می شود که همانطور که اجماعی وجود ندارد، شهرت عظیمه ای که مرحوم صاحب جواهر ادعا می کند نیز وجود ندارد، می توان گفت که تا زمان مرحوم ابن ادریس اکثر قدماء قائل به بطلان و کفاره نیز بودند، اما شهرت را که نظر مقابل نادر باشد، نمی توان ادعا کرد، به خاطر اینکه مرحوم ابن ابی عقیل که قائل به این قول نیست، همه در این اتفاق نظر دارند که به چنین قولی قائل نیست، و مرحوم کلینی نیز خالی از ظهور نیست که مکروه می داند، و مرحوم سید مرتضی در جمل که می گوید برخی ملحق کرده اند، این را نفی می کند و می گوید اشبه این است که الحاق درست نیست و این نظر خود را به قوم نیز نسبت می دهد، و مرحوم سلار در مراسم نیز ارتماس را از قبیل موجبات قضاء و کفاره بشمار نیاورده، و مرحوم شیخ طوسی در تهذیب قائل به کراهت شده و در استبصار به حرمت تکلیفی بدون قضاء و کفاره قائل شده است، بنابراین، قدماء با یک نحوه اکثریت فی الجمله ای قائل به بطلان و کفاره بودند و در بین متأخرین، نظر مقابل اکثریت دارد. پس اجماع و شهرتی وجود ندارد و اکثر محشین عروه با متن موافقت نکرده اند. لذا باید ببینیم از روایات چه استفاده می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۵ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ارتماس در آب بود، تردیدی نیست که حرمت ارتماس به معنای اعم از بطلان روزه مشهور بین امامیه است، در مقابل عامه که حرام نمی دانند، اگر در امامیه قائل به کراهت یا اصل عدم ممنوعیت به طور قطعی باشد، مرحوم ابن ابی عقیل و مرحوم کلینی که عنوان باب قرار داده است، از دیگران ثابت نیست که قائل به عدم حرمت باشند، مرحوم شیخ طوسی اقوال مختلف دارد و در بیشتر کتاب های خود قائل به حرمت و قضاء و کفاره شده و فقط در تهذیب که از تألیفات اولیه ایشان است، قائل به کراهت شده، لذا قائل به کراهت کسی به غیر از مرحوم ابن ابی عقیل و احتمالاً مرحوم کلینی سراغ نداریم.

اما اینکه مرحوم صاحب جواهر ادعا می کند که علاوه بر حرمت، در لزوم قضاء و کفاره شهرت عظیمه وجود دارد، مسلماً چنین نیست. عده ای وجود دارند که در موجبات بطلان نسبت به کفاره تعرضی در کلمات آنها نیست، آنها را عرض نمی کنم، اما قول به قضاء و کفاره فقط در هفده کتاب قبل از جواهر، و قول به حرمت بدون قضاء و کفاره در بیست و هشت کتاب آمده است.

و قول به قضاء بدون کفاره فقط در چهار یا پنج کتاب صریحاً یا ظاهراً وجود دارد.

از این رو، در اقوال فقهاء نسبت به همه جوانب مسئله از نظر حرمت و افساد و کفاره نظر ثابت و مشهوری وجود ندارد که طرف مقابل آن شاذ و فقه جدیدی باشد.

ص: ۴

باید روایات را مورد بررسی قرار دهیم، در مسئله روایات صحاح متعدد و همچنین غیر صحاح وجود دارد که برخی آنها را معتبر دانسته اند.

در ابواب ما یجب الامساک عنه للصائم و ما لا یجب، در باب چهارم که باب وجوب امساک الصائم عن الأکل و الشرب، صحیحه محمد بن مسلم به طرق متعدد نقل شده و احتیاج به بحث سندی ندارد، «قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول لا یضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال ؛ الطعام و الشراب، و النساء و الارتماس فی الماء» مفهوم طبیعی آن این است که ارتکاب این خصال ثلاثه ضرر می رساند.

یک شبهه ای هست که به صوم یا به صائم ضرر می رساند، صائم مفعول لا یضر است و ممکن است قائلین به حرمت بدون قضاء و کفاره بگویند که به صوم ضرر نمی رساند.

ممکن است کلام قائلین به استفاده ضرر به صوم از این روایت اینگونه تقریب شود که روشن است که قطعاً مراد روایت

آنگونه نیست که از روایاتی مانند «حب علی حسنه لا ـ یضر معها سیئه» استفاده شده است که بگوئیم اگر روزه دار از این خصال ثلاثه اجتناب کند، گرچه مرتکب ربا و قتل نفس و گناهان کبیره بشود، امنیت خواهد داشت و جهنم برای او نخواهد بود، و همچنین

تسلم حکم مسئله و ارتکازات متشرعه نیز قرینه بر این نیست که دائره مراد از روایت محدود به این باشد که به صوم ضرر نمی رساند و به جهات دیگر نفیاً و اثباتاً نظر نداشته باشد، ولی ممکن است بگوئیم که این روایت به احکامی مانند حرمت ربا و قتل نفس که برای همه انسان ها و صائم و غیر صائم است، نظر ندارد، و در مورد احکام خاص صائم بما انه صائم است و ضرر به صوم نمی زند، ممکن است کسی اینگونه بگوید که قهراً با حرمت تکلیفی منافات پیدا نکند.

ص: ۵

لکن الانصاف خصوصاً نسبت به اکل و شرب و جماع که قطعی است که روزه را باطل می کند، به طور طبیعی عرفاً اینگونه استفاده می شود که ارتکاب غیر از این خصال ثلاثه در حال صوم ضرری برای صوم ندارد.

حالا آیا ضرر به صوم ملازم با بطلان است؟ ممکن است کسی ادعا کند که روزه ناقص می شود و به خاطر این خلاف شرع، عقاب نیز ثابت است ولی قضاء کفاره نداشته باشد، نظیر جهر به جای اخفات و اتمام به جای قصر و بالعکس در اثر جهل تقصیری که ناقص می شود و قضا ندارد ولی عقاب دارد، در فقه اعمال ناقص مسقط قضاء فراوان وجود دارد مانند نماز مضطر که با تیمم یا بدون ساتر یا با نجاست لباس انجام می شود، مرتبه این نمازها کمتر از نمازهای بدون حالت اضطرار است، و دلیل آن این است که در قضاء نماز قصر و اتمام، همانگونه که فوت شده، قضاء می شود، به خاطر اینکه در نماز مسافر مصلحت در نماز قصر است و در نماز حاضر مصلحت در تمام است و وقتی فوت می شود باید مطابق آنچه که ذی صلاح بوده، انجام شود. حالا اگر شخص مأمور به نماز مضطر که نمی تواند نماز مختار بخواند، نماز مضطر نیز نخواند، به هنگام قضاء به صورت نماز مختار قضاء می شود و به حالت اضطرار قضاء نمی شود، به خاطر اینکه مصلحت کامل در نماز مختار بوده، گرچه فعل اختیاری امر نداشت ولی فعل اظطراری خاصیت فعل اختیاری را ندارد، و در عین حال، اگر داخل وقت، نماز اضطراری را بخواند، دیگر تکلیف ساقط است و این مصلحت ناقص قضاء را اسقاط می کند. بنابراین، ممکن است بگوئیم که اگر کسی مرتکب ارتماس شد، روزه او ناقص شده و باطل نشده و در نتیجه قضاء و کفاره ندارد، پس، کلام قائلین به حرمت را نمی توانیم با این روایت رد کنیم، این یک احتمال است.

یک مطلب دیگر این است که ممکن است کسی بگوید ضرر فقط بطلان و عقاب نیست، اگر انسان کاری کند که عمل ضایع شود و ارزش اولی خود را از دست بدهد و از مقام و مرتبه وعده داده شده، تنزل یابد، به آن عمل ضرر حاصل شده است، گرچه به نحو تحریم نیست که عقاب آور باشد ولی مرتبه بهشتی بالا-تر را از دست داده و به مرتبه پائین تنزل یافته است (در این موارد عرفاً گفته می شود که ضرر به منفعتش خورده است). بگوئیم که اثبات ضرر در عمل دلیل بر حرمت نیست و ممکن است بگوئیم جلوی کراهت را نیز نمی گیرد. حالا- ممکن است این را جواب دهیم و بگوئیم که از مجموع روایات مکروهات صیام معلوم می شود امور فراوانی وجود دارد که ضرر می زنند و اثر طبیعی اولی را از بین می برد و از نظر قرب به مولی رتبه خود عمل را تنزل می دهد. ضرری که در ارتماس تصور کرده، حتی ضرر کراهتی اختصاص به ارتماس ندارد، شاید همه محرمات ثواب عمل را کم می کند. بنابراین، به قرینه اینکه ضررهای بسیاری هست که ثواب عمل را کم می کند، این ضرری که در ارتماس ملاحظه شده و به خصوص که به اکل و شرب و جماع عطف شده، ضررهای تحریمی است که عقاب آور است و صرف این نیست که منزلت عمل را تنزل می دهد.

که قرار شده ضرر حرمتی باشد، آیا ضرر حرمتی به نحو افساد و یا و لو به غیر افساد است؟ ممکن است کسی ادعا کند که اگر عقاب آور باشد، چه مبطل صوم و چه موجب نقص صوم باشد، ضرر هست، و دلیل آن ارتکازات عرفی و مثال هائی است که در اینجا ذکر می کنیم، وقتی گفته می شود اگر این خصال ترک شود، ضرر نمی بیند، معلوم می شود که از این ناحیه عقاب نمی شود، اگر عمل کسی باطل نمی شود ولی در اثر اینکه این عمل را ناقص کرده، عقاب می شود، آیا از اینکه گفته می شود لا یضر، عرف این را ضرر نمی داند، آیا می شود گفت که منافات ندارد، و لو عمل را ناقص کرده و عقاب می شود و فقط باطل نشده، با نقص که عقاب آور است، یضر گفته نمی شود و داخل در لا یضر است، آیا عرفاً به این لا یضر گفته می شود؟

به نظر می رسد که حالا- آن قرینه ای که می خواستم بگویم حتی مکروهات نیز را شامل می شود، چون مکروهات نیز ضرر است، منتها کراهت را می خواستم با یک قرینه ای بگویم که امور دیگری که ضرر می زند، بسیار است، مراد ضرر کراهتی و مطلق الضرر نیست و ضررهای الزامی است، حالا- قطع نظر از آن قرائن، اینکه بگوییم همه اینها مصادیق برای ضرر هست، به دلیل اینکه اگر گفتند شخص ضرر نمی خورد، از آن استفاده می شود که حتی تنزل پیدا نمی کند و مطلقا هیچ ضرری نمی خورد.

اینجا یک نکته ای عرض کنم که در مواردی خلط می شود، و آن این است که در موارد بسیاری بین نفی و اثبات که نقیضین است، شق ثالث پیدا می شود مانند میانه که از قبیل خوب هست و خوب نیست نمی باشد، می گوئید گمان می کنم که فلان مطلب اینگونه است یا می گوئید گمان نمی کنم که فلان مطلب اینگونه باشد، این ظن به وجود و ظن به عدم است که هیچکدام در متساوی الطرفین تعبیر نمی شود، ارید و ما ارید نیز که مبغوضیت و محبوبیت است، اینچنین است که در مورد مباح بکار نمی رود. حالا- ممکن است بگوئیم اطلاق لا یضر یعنی هیچ ضرر ندارد و مانع قبولی عمل نیز نیست و حتی اثر کراهتی نیز نفی می شود، و اطلاق یضر این است که بیش از کراهت است و جنبه تحریمی از آن استفاده می شود و ضرری است که عقاب نیز در پی دارد، می توانیم بین نفی و اثبات فرق بگذاریم. بنابراین، اگر از لا یضر استفاده کنیم که حتی مانع قبول نیز نیست، این استنتاج نمی شود که در یضر ممکن است کراهت باشد و مانع قبول بشود، ممکن است کسی بگوید که اطلاق یضر اقتضا می کند که جنبه تحریمی داشته باشد، منتها آیا حرمت به نحو افساد است؟ این را مشکل است بگوئیم که خصوص حرمت به نحو افساد و ابطال استفاده می شود، حرمت به نحو نقص عمل که عقاب هم داشته باشد، اطلاق یضر نیز کفایت می کند، گمان می کنم چندان ظهور معتنا بهی نداشته باشد که نقص را نیز دفع کند و بگوید بالاتر از نقص، ابطال نیز استفاده می شود، این مباحث بر اساس ذوق عرفی است و استدلال بردار نیست که اثبات کنیم از یضر زائد بر حرمت، ابطال نیز استفاده می شود یا نمی شود، اگر از سیاق و در ردیف امور مبطله قرار گرفتن کسی استظهار عرفی کند، می تواند بگوید که ارتماس نیز موجب بطلان است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۱۶ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نقل و بررسی روایات ارتماس در آب بود، صحیحه محمد بن مسلم نقل شد و مفاد آن این بود که ممنوعات بر صائم اکل و شرب، و جماع و ارتماس است و اگر از اینها اجتناب شود، چیز دیگری به صائم ضرری نمی رساند، و یکی از چند احتمال در مفاد این روایت این بود که ضرر متوجه به صوم نیست و متوجه به صائم است که شخص در حال صوم وظیفه ای دارد که اگر آن را انجام ندهد، شرعاً ضرری متوجه او می شود. تصور دیگر این است که ضرر متوجه صائم فی صومه می شود، به تبع اشکالی که در صوم صائم به وجود آمده، این ضرر متوجه صائم می شود، و ضرر مقول به تشکیک است و سه گونه ضرر و اخلال در صوم هست ؛ یکی مانند بسیاری از مکروهات موجب تنزل مرتبه بهشتی و ثواب عمل و نقص در کمالات و آثار طبیعی آن می شود نظیر شعر خوانی در روز جمعه که شاید موجب نقص در ثواب استحقاقی مطابق ارزش اعمال انجام شده در روز جمعه می شود. دوم، علاوه بر نقص مرتبه، موجب عقاب بدون بطلان عمل می شود. سوم، علاوه بر نقص مرتبه، موجب عقاب همراه با بطلان و افساد عمل می شود. روایت فقط مشعر به اخلال از نوع سوم و افساد است و به دلیل اینکه در ردیف اکل و شرب و جماع قرار دارد، اشعار قابل انکار نیست و ممکن است از این جهت نیز با آنها مشابه باشد، اما ظهور صریح و قابل ملاحظه ای در آن ندارد، زیرا گرچه در آیه شریفه « الحج أشهر معلومات فمن فرض فیهن الحج فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج» عطف وحود دارد اما به حسب روایت «الرفث فساد الحج» و تسلم فتاوا فقط رفث حج من قابل و در سال آینده دارد و فسوق به معنای کذب و جدال موجب افساد و حج من قابل نیست، اگر ظهور نیز باشد، چندان ظهور قوی ندارد و با ظهور اقوا از آن رفع ید می شود، فعلاً همین مقدار اشاره در اینجا کافی است و تکمیل سخن در بحث معارضات خواهد آمد.

ص: ۹

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همین که بسیاری در بود و نبود افساد بحث می کنند، دلیل بر وجود حد اقل اشعار است.

روایت قرب الاسناد «حدثنی محمد بن خالد الطیالسی قال حدثنی اسماعیل بن عبد الخالق قال سألت أبا عبد الله علیه السلام هل یدخل الصائم رأسه فی الماء قال لا و لا المحرم». اسماعیل بن عبد الخالد ثقه است و مؤلف کتاب، عبد الله بن جعفر حمیری عالم جلیل القدری است، و درباره محمد بن خالد الطیالسی توثیق و تضعیف صریحی نیست و معمول محدثین با او معامله وثاقت کرده اند، محمد بن علی بن محبوب که از مشایخ قمیین است، کتاب او را روایت کرده، و حمید بن زیاد نینوائی که از ثقات معروف واقفی است، بسیاری از اصول را به وسیله او روایت کرده، و عده دیگری از اجلاء مانند علی بن ابراهیم بن هاشم و سعد بن عبد الله و معاویه بن حکیم و علی بن حسن بن فضال از او اخذ حدیث کرده اند، به نظر می رسد که بنای محدثین اعتماد به او بوده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در اثبات اعتبار سند زیارت عاشوراء راجع به محمد بن خالد الطیالسی بحث کردیم.

صحیحه حلبی در باب پنجم از وجوب امساک، شماره ۱۴۹۲۵، «الحسین بن سعید عن محمد بن أبی عمیر عن حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال الصائم یستنقع فی الماء و لا یرتمس فیه». این روایت یک نحوه قوت ظهور در تحریم دارد، چون از اینکه استنقاء که منع کراهتی دارد، نهی نشده و ارتماس نهی شده، معلوم می شود که ارتماس کراهت نیست، اگر کراهت باشد، هر دو مشترک است، این یک ظهور قوی پیدا می کند که استنقاء حرام نیست و ارتماس حرام است.

ص: ۱۰

صحیحه حریز «عن أبی عبد الله علیه السلام لا یرتمس الصائم و لا المحرم رأسه فی الماء» ممنوعیت ارتماس محرم مسلم است و در مورد ارتماس صائم ذاتاً ظهور دارد و در ردیف ارتماس محرم قرار گرفتن ارتماس صائم مؤکد آن ظهور است.

صحیحه یعقوب بن شعیب «عن أبی عبد الله علیه السلام قال لا- یرتمس المحرم فی الماء و لا- الصائم». در جواهر و مصباح الفقاهه مرحوم حاج آقا رضا همدانی از این روایت خبر تعبیر شده، فقط یک جهت برای تعبیر خبر وجود دارد، چون سند این است «محمد بن یحیی» العطار که شیخ مرحوم کلینی است و از اجلاء ثقات است، «عن محمد بن الحسین» بن ابی الخطاب که از اجلاء ثقات است، «عن صفوان» بن یحیی که معروف است، «عن یعقوب بن شعیب» که او نیز از ثقات است، نکته اینکه خبر تعبیر شده، این است که در سند این روایت در وسائل که این آقایان از آن نقل کرده اند، علی بن حکم قبل از صفوان دارد که درباره او بحث مفصلی هست. حالا- طبق تحقیق علی بن حکم که در این اسناد واقع می شود، ثقه است، اما اصلاً در نقل وسائل اشتباه رخ داده و او متفرداً این را در سند درج کرده و علی بن حکم در سند نیست و روایت صحیحه است، از حدود پنجاه سال قبل تاکنون برای روایات منقول از صفوان به چند صد کتاب مراجعه کرده ام، چند صفحه فهرست روایاتی است که محمد بن حسین از صفوان نقل می کند و حتی یک جا واسطه وجود ندارد، حالا باید مراجعه کنم در ذهنم اینطور است که مرحوم آقای خوئی از کتب اربعه از محمد بن الحسین از علی بن حکم حتی یک روایت نقل نکرده است، محل ابتلا نبوده که مشایخ محمد بن الحسین را تعیین کنم، لذا از ایشان نقل می کنم.

صحیحه محمد بن مسلم «محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن علی بن الحکم عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال الصائم یستنقع فی الماء و یصب علی رأسه و یتبرد بالثوب و ینضح بالمروحه و ینضح البوریا تحته و لا یغمس رأسه فی الماء».

در جلد بعدی، باب ۱۷ از ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ان الصائم یجوز أن یستاک، شماره ۱۵۰۵۳ «علی بن حسن بن فضال عن علی بن أسباط عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال یستاک الصائم أی النهار شاء و لا یستاک بعود رطب و یستنقع فی الماء و یصب علی رأسه و یتبرد بالثوب و ینضح المروحه و ینضح البوریا تحته و لا یغمس رأسه فی الماء». چون ترتیب و ذیل در این روایت و روایت قبلی یکی است، احتمال زیاد هست اینکه از دو امام علیهما السلام نقل شده، اشتباه شده باشد و یک روایت باشد. این روایت صحیحه نیست ولی معتبر است، این مشابهات و بحث هائی دارد که بعداً بحث می کنیم و اینجا چندان ضرورت ندارد.

حدود هشت الی ده روایت دیگری نیز وجود دارد که سند آنها معتبر نیست.

آیا نهی موجود در این روایات دلیل بر تحریم و افساد است؟ مرحوم صاحب مستند مبنای خاصی دارد که بین متأخرین و بلکه بین قدماء غیر مرضی است، ایشان می فرماید آنچه در این روایات معتبر و صحاح آمده، نهی نیست و نفی است و جمله اخبار در مقام انشاء است و معلوم نیست که انشاء تحریم باشد و دلالت بر حرمت ندارد، و به روایات ضعیف السند برای حرمت استناد می کند. و در مقابل، متأخرین می گویند دلالت جمله خبریه در مقام انشاء چه مثبت باشد که بعث است و چه منفی باشد که زجر است، از دلالت امر و نهی قوی تر است، به خاطر اینکه ظاهر این جملات خبریه که صائم ارتماس نمی کند، دروغ است و ظاهر آن مراد نیست و بیانگر شدت طلب است که طلب حاصل شده، فرض شده است، کأنه تشریع آن مساوق با تکوین آن است.

ص: ۱۲

ولی به نظر می رسد که عرف متعارف این جملات خبریه در مقام انشاء را با امر و نهی در یک رتبه می دانند و این جملات دال بر شدت طلب نیست، بین اینکه گفته شود دوباره بجا بیاور و یا گفته شود دوباره بجا می آوری، تفاوتی نیست. و شاید بتوان گفت که این جملات به منزله حذف یک مقدمه ای است و تالی برای آن است و به این معنا است که اگر بخواهی به وظیفه خود عمل کنی، این کار را انجام می دهی یا انجام نمی دهی.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۱ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نقل و بررسی روایات ارتماس در آب بود، روایتی که این مسئله عمدتاً بر محور آن است، روایت اسحاق بن عمار است، «سعد بن عبد الله» تهذیب و استبصار از سعد بن عبد الله نقل می کند و سند مرحوم شیخ به سعد بن عبد الله صحیح است «عن عمران بن موسی عن محمد بن الحسین عن عبد الله بن جبله عن اسحاق بن عمار». همین روایت در جای دیگری از تهذیب نقل شده که محمد بن الحسین در اول سند قرار گرفته و او محمد بن الحسین بن أبی الخطاب و از ثقات و اجلاء است، منتها سند اینگونه است «محمد بن الحسین عن أبی جمیله عن اسحاق بن عمار» که به جای عبد الله بن جبله، أبی جمیله قرار گرفته که او مورد بحث است، «قال قلت لأبی عبدالله علیه السلام رجل صائم ارتمس فی الماء متعمداً أ علیه قضاء ذلک الیوم قال لیس علیه قضاء و لا یعودن».

ص: ۱۳

مرحوم صاحب جواهر در پاسخ از استدلال به این روایت می فرماید این روایتی که سنداً و دلالتاً قاصر است، با ادله مثبته قضاء صلاحیت معارضه ندارد. ایشان در مورد قصور در دلالت به وضوح واگذار نموده و توضیحی بیان نفرموده، با اینکه دیگران این را صریح در نفی قضاء دانسته اند و نیاز به بیان داشته است.

ولی شاید بتوان گفت که ایشان به احتمالاتی که در اینجا وجود دارد، نظر دارد و به این وسیله کلام ایشان را توجیه نمود ؛ یک احتمال این است که در جمع بین تعارض روایات گاهی جمله ای که به حسب ظاهر جمله اخباری است، به استفهام انکاری حمل می شود، و بنابراین، معنای روایت این می شود که أ علیه قضاء ذلک الیوم؟ و حضرت می فرمایند که این چه سؤالی است، مگر می شود گفت که قضاء ندارد، البته این خیلی خلاف ظاهر است و علاوه بر این، چگونه قصور دلالت دارد؟! در اینکه اخبار واقعی است و سؤال نیست، ظهور کالصراحه دارد، همانطور که اگر به جای مثبت جمله منفی باشد، اصل عدم خطا حکم می کند که همینطور است که نقل شده، اگر امام به نحو استفهام انکاری بیان و القاء فرمودند و به سائل گفته باشند که این سؤال بی موردی است، ناقل روایت باید این خصوصیات موجود در لحن بیان و حالات چهره را ذکر کند و الا مانند این است که نفی را به جای اثبات و اثبات را به جای نفی نقل کند، در اینجا نیز اصل عدم خطا وجود دارد، شاید مرحوم صاحب جواهر بخواهد اینگونه بفرماید و مراد ایشان قصور ذاتی در دلالت نیست و می فرماید از معارضه با ادله دیگر قاصر است، کأنه روایات دیگر صراحت دارد و این ظهور دارد، اما به نظر مختار این روایت صراحت در نفی قضاء دارد و

روایات دیگر صراحت در اثبات قضاء ندارد.

ص: ۱۴

یـک احتمـال دیگر این است که فرض مسـئله ارتمـاس صائم متعمـداً است، و معنای آن این است که با اینکه متوجه صوم بود، چون معمول عامه قائل به جواز بودنـد، مطابق آن محیط جهلاً بالحکم ارتماس کرده باشـد، در این مورد شارع مقـدس فرموده که قضاء ندارد، چون این مورد بحث است که اگر کسی مفطر بودن مفطرات را نمی داند، آیا همانطور که کفاره ندارد، قضاء نیز نـدارد که برخی بـا حـدیث رفع گفته انـد کفاره نـدارد، این روایت نیز دلیل خاص است که نفی قضاء کرده، شایـد مرحوم صاحب جواهر بخواهد اینگونه بفرماید که جمعاً بین الادله اشکالی ندارد که این روایت را به جاهل به حکم حمل کنیم و این روایت قوت ظهور نـدارد که بتواند در برابر ادله قبلی مقاوت کند، این یک معنا و احتمال معقولی است. اما طبق تحقیق، کفاره به وسیله جهل مرتفع است و قضاء رفع نمی شود و ثابت است.

گفته انـد که این روایت در مقابل روایاتی که برای اثبات قضاء اسـتدلال شـده، قرار می گیرد و با این روایت در روایات دیگر تصرف می کنیم و می گوئیم آن نواهی موجب قضاء نیست، خلاف شرع شده ولی قضاء ندارد، و صحیحه محمد بن مسلم که اثبات ضرر می کند، ضرری افسادی نیست.

حالا در مورد سند مرحوم صاحب جواهر قصور سند تعبیر کرده، از چند راه ممکن است قصور سند گفته شود ؛ یکی این است که مرحوم اردبیلی در جامع الرواة دو عنوان ذکر کرده، یکی عمران بن موسـی الخشاب و تمام روایاتی را که بدون مشخصـه و توصـیف از او اسم برده، در ذیل این عنوان آورده و عقیـده ایشان این است که همه آنها از او نقل شـده، و یکی دیگر عنوان عمران بن موسـی زیتونی است، چون مرحوم نجاشی این عنوان را در کتاب خود آورده، و بعد ایشان می فرماید بعید نیست که عمران بن موسـی زیتونی همان عمران بن موسی الخشاب باشد، چون زیتونه از حوالی دهات سراجه قم است و او چوب فروش بوده، و طبقه نیز واحـد است، و در روایات مطلق و بـدون مشـخصه ذکر شـده، لـذا ایشان می گوید که بعید نیست هر دو یکی باشـد. اگر دو نفر بـدانیم، این اشـکال در روایت مطرح می شود که شایـد این یکی از اشـکالات مرحوم صاحب جواهر باشـد، عمران بن موسی زیتونی توثیق شده است و عمران بن موسی الخشاب که در جائی از تهذیب واقع شده، توثیق نشده است، اگر اتحاد ثابت نشد، در تردد لفظ بین ثقه و غیر ثقه، نتیجه تابع اخس است و قهراً حکم ضعف پیدا می کند.

منتها اینجا مرحوم آقای خوئی فرمایش درستی دارد، ایشان می فرماید اصلاً کسی به نام عمران بن موسی الخشاب وجود ندارد، در اسانید برای عمران بن موسی الخشاب اصلاً مشخصه یا ترجمه ذکر نشده، عمران بن موسی الخشاب فقط در یک جا در تهذیب واقع شده و صحیح آن عمران بن موسی عن الخشاب است و مراد حسن بن موسی الخشاب است، چون مصدر و اصل این روایت از ابن قولویه است، ابن قولویه در کامل الزیارات روایت را آورده و عمران بن موسی عن حسن بن موسی الخشاب عن محمد بن الحسین دارد.

یک مطلب جزئی اضافه می کنم، و آن این است که به هنگام استنساخ، چشم از موسای اول به موسای دوم پریده و الخشاب که بعد از حسن بن موسی بوده، بعد از عمران بن موسی نوشته شده است. و عمران بن موسی به عنوان عمران بن موسی القمی الزیتونی توثیق شده است و کتاب او را احمد بن محمد بن یحیی از پدرش محمد بن یحیی العطار نقل می کند. و مرحوم نجاشی در ترجمه حسن بن موسی الخشاب نوشته که راوی از او عمران بن موسی الاشعری است و از عمران بن موسی الاشعری نیز احمد بن محمد بن یحیی از محمد بن یحیی نقل می کند، از این استفاده می شود که عمران بن موسی الاشعری که از اشعری های قم است، با عمران بن موسی القمی الزیتونی یکی است و به عنوان زیتونی عنوان و توثیق شده، پس، از ناحیه عمران بن موسی اشکال اشتراک بین ثقه و غیر ثقه نیست.

دوم این است که عبد الله بن جبله که در یک نقل هست، در نقل دیگر ابی جمیله هست و بسیاری ابی جمیله مفضل بن صالح را تضعیف کرده اند، و به دلیل این تردید حکم ضعف پیدا می کند.

ص: ۱۶

اعتقـاد مـا بر این است که ابی جمیله نیز ثقه است امـا فعلاًـ بر آن تکیه نمی کنیم، نسـخه صـحیح همان عبـد الله بن جبله است، چون محمـد بن الحسـین از عبـد الله بن جبله متعدد روایت دارد ولی غیر از اینجا در جای دیگری از ابی جمیله روایت ندارد، و مشایخ محمد بن الحسـین که از ابی جمیله نقل می کنند، یا مشایخ و یا در طبقه مشایخ محمد بن الحسـین هستند. و گرچه عبد الله بن جبله واقفی است اما در وثاقت او هیچ حرفی نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، ابن جبله، ابی جمیله شده و تصحیف شده است.

سوم این است که در سـند اسـحاق بن عمـار است، چون مرحوم نجاشـی، اسـحاق بن عمـار بن حیان را عنوان و توثیق نموده و مرحوم شـیخ، اسحاق بن عمار ساباطی را عنوان نموده و توثیق ننموده است، لذا معلوم نیست که اسحاق بن عمار مطلق، فطحی یا امامی توثیق شده نجاشی است، در نتیجه این روایت نیز محکوم به ضعف می شود.

در اینجا درباره اسـحاق بن عمار سه نظریه هست ؛ یک نظریه این است که دو اسـحاق بن عمار مؤلف و صاحب کتاب هسـت که یکی از آنها را مرحوم شـیخ و دیگری را مرحوم نجاشـی نقل نموده است. البته این احتمال بسیار بعید است که هیچکدام از مؤلفی که دیگری نقل کرده، اطلاع نداشـته است، هر دو در عصـر واحد بودند و مرحوم نجاشی بعد از مرحوم شیخ نوشته و بر کتـاب مرحوم شـیخ عنـایت داشـته است. و دوم این است که صـاحب کتاب یکی است اما مرحوم نجاشـی یا از فطحی بودن او اطلاـع پیـدا نکرده و یـا برای ایشـان ثابت نبوده و برای مرحوم شـیخ ثابت بوده است، قهراً روایت موثقه می شود، چون مرحوم شیخ، اسـحاق بن عمار فطحی را توثیق و تضـعیف نکرده و مرحوم نجاشی مؤلف کتاب را توثیق کرده، هیچکدام نافی دیگری نیست، فطحی بودن را از مرحوم شـیخ و توثیق را از مرحوم نجاشـی می گیریم. و سوم این است که یـک اسـحاق بن عمـار بن حیان هست که مرحوم نجاشـی عنوان کرده و مؤلف کتاب نیز همان است و امامی مذهب و ثقه است، مرحوم شیخ در فهرست اشتباه کرده و در رجال که کتاب بعدی ایشان است، اسمی از فطحی و ساباطی بودن عمار نیاورده، عمار معروف عمار ساباطی است و ذهن ایشان در هنگام نوشـتن اسـحاق بن عمار در کتاب قبلی به عمار ساباطی معطوف شده و این عنوان را اضافه نموده و اسـحاق بن عمار ساباطی شـده، و چون خاندان عمار فطحی است لذا فطحی بودن را نوشـته است. این تحقیق از مرحوم سـید بحر العلـوم است و مرحوم صـاحب قـاموس الرجـال نیز دارد امـا اصـل مطلب از مرحوم سـید بحر العلوم است و مطلب درسـتی است، بنابراین، از ناحیه اسحاق بن عمار نیز اشکالی نیست.

پس به نظر می رسد که این روایت موثقه است، چون عبد الله بن جبله واقفی است و بقیه امامی مذهب هستند.

اما از نظر دلالت، در مورد روایات دیگر عرض کردم که هیچکدام در اثبات قضاء صراحت ندارد، حد اکثر این است که فرض کنیم صحیحه محمد بن مسلم بر ضرر افسادی نیز دلالت می کند، اما افساد با ثبت قضاء ملازمه ندارد، مرحوم آخوند در بحث اجزاء می فرماید که گاهی در عمل حتی اعاده نیز لازم نیست، چون زمینه اعاده با انجام عملی از بین می رود، قضاء نیز به طریق اولی اینگونه است، در عمل فاسد شده یا ترک شده، در مورد اثبات قضاء می گویند باید ببینیم دلیل دارد یا ندارد. اگر بیمار فراموش کند که در یک وعده داروی معین شده به وسیله پزشک را بخورد، نمی توان گفت که در وعده بعدی قضاء کند و دو برابر بخورد. گاهی زمینه نمی ماند و ملازمه وجود ندارد و برای اثبات آن نیاز به دلیل است. حالا اگر در بحثی که خواهد آمد، اثبات کردیم که در تمام مواردی که عملی انجام نشده و یا فاسد انجام شده، قضاء هست، عامی می شود که در تمام این موارد قضاء هست که ممکن است با روایت خاصی تخصیص یابد. از این رو، این روایت لا قضاء علیه هیچ تعارضی با روایات دیگر ندارد، البته ممکن است که قضاء نداشته باشد و به دلیل من أفطر فعلیه الکفاره، کفاره داشته باشد، ممکن است کسی اثبات کفاره بکند ولی به وسیله این روایت موثقه نفی قضاء کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۱۸

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۲ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در نقل و بررسی روایات ارتماس در آب بود، از بعضی روایات، حرمت ارتماس و ثبوت قضاء و کفاره استفاده شده بود و بعضی روایات نیز مقابل اینها بود، موثقه اسحاق بن عمار گفته بود که قضاء ندارد ولی دیگر عمل ارتماس تکرار نشود، و از روایات مقابل، حرمت ارتماس و ثبوت قضاء استفاده شده بود، و آقایان چند صورت جمع برای این روایات گفته اند ؛ یکی این است که ارتماس را مکروه دانسته اند و گفته اند اگر بر اساس مفاد روایت محمد بن مسلم به صوم ضرری می رسد، ضرری است که امر مکروه در آن هست و به این معنا است که قبولی و اثر طبیعی و ثواب خاصی را که برای روزه هست، ندارد، پس، در جمع بین ادله نافی قضاء و این روایتی که اثبات ضرر کرده، حمل به کراهت می شود. و دوم این است که ارتماس حرام است اما به نحوی نیست که قضاء داشته باشد. جمع سومی نیز به نظر می رسد که در جلسه گذشته به آن اشاره نمودم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید اینها جمع عرفی نیست، اگر قرار باشد که بین اثبات و نفی تعارض نباشد، مصداق اخبار علاجیه کجا خواهد بود و چه با هم متعارض می شود، باید به سراغ اخبار علاجیه و مرجحات برویم، ایشان فقط به دو مرجح موافقت کتاب و مخافت عامه قائل است و می گوید در کتاب درباره ارتماس مطلبی نیست و از نظر سنت روایات متعارض است، پس، باید به سراغ مخالفت عامه برویم، و چون حنابله این را صحیح و مکروه می دانند، روایت لا قضاء علیه و لکن لا یعودن، با کلام حنابله تطبیق می کند، مرحوم آقای خوئی حتی راجع به نواهی می گوید بالدلاله الوضعیه دلالت بر حرمت ندارد و لفظ اوسع از حرمت و کراهت است منتها احکام عقلی عقلائی این است که وقتی طلب مولی ثابت شد، اجازه بر خلاف بگیرند، لذا ایشان می فرماید روایات را حمل به تقیه می کنیم، قبل از ایشان در حدائق حمل به تقیه نموده است منتها ایشان این بیان خاص را دارد که بیان شد.

ص: ۱۹

حالاـ مرحوم آقای خوئی در این فرمایش چند مقدمه را مسلم گرفته که همه این مقدمات محل مناقشه است و از عرائض ما روشن شد و اینجا فهرست وار عرض می کنم ؛ یکی، اینکه ایشان اینگونه می فرماید، کأنه صحیحه محمد بن مسلم را که استفاده می شد صائم با ارتماس ضرر می بیند، صریح دانسته که ضرر به صوم می رسد، چون ظهور مشکل ایجاد نمی کند و در مقابل آن یک صریحی منشأ تصرف در ظهور می شود، این یک مقدمه که ممنوع است. و دوم، اینکه ضرر به صوم می رسد، صریح در ضرر الزامی است و ضرر کراهتی نیست و کأنه ضرر کراهتی ضرر نیست، با اینکه چنین صراحتی ندارد. و سوم، صریح در ضرر الزامی مفسد است، با اینکه دلیلی برای آن نیست و در بعضی روایات با احرام مقرون شده و می گوید که محرم ارتماس نمی کند که در آنجا فقط تکلیف است و مفسد نیست. و چهارم، علاوه بر اینها قضاء دارد، با اینکه هیچ ملازمه ای بین اینکه عملی انجام نشده و یا فاسد انجام شده، و اثبات قضاء وجود ندارد، از ادله استفاده می شود که از حائض نماز فوت می شود و نماز امر ذی صلاحی بوده که می گوید یکی از علائم نقصان ایمان نساء همین محرمیت از نماز است، و با این حال، نماز حائض با قضاء قابل تدارک نیست و صوم او قابل تدارک است، قضاء داشتن احتیاج به دلیل دارد و ملازمه

عقلی وجود ندارد. یک بحث کلی هست که آیا قضاء به امر اول یا به امر جدید است، گمان می کنم کسانی که می گویند به امر اول است، به این معنا نیست که امر اول که می گوید انجام دهید، دو دلالت بر اصل مطلوبیت و مطلوبیت مقید به زمان داشته باشد، بلکه به این معنا است که بعد از اینکه دلیلی به ثبوت قضاء وارد شد، آیا ثبوتاً کشف می کند که قبلاً بر اصل آن نیز دلیلی بوده منتها با دلیل دیگری کشف می شود که قبل از وقت نیز دو امر به اصل آن و به مقید داشته، امر به مقید ثابت شد، امر به اصل آن باقی می ماند.

ص: ۲۰

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : خودش یقیناً دلالت بر تعدد مطلوب نمی کند، بعد از اینکه اثبات قضاء کرد، آیا کشف می کند که به نحو تعدد مطلوب است یا اینکه به نحو وحدت مطلوب بوده و آن نیز یک مطلوب دیگری است، علی ای تقدیر، به یک دلیل خارجی احتیاج دارد که اثبات قضاء کند و هیچ ملازمه ندارد، عرفیات نیز همینطور است، چیزهائی قضاء دارد که قابل تدارک باشد، گاهی یک وقت معینی دارد که اگر بگذرد، دیگر قابل تدارک نیست.

و پنجم، نواهی در روایات مقترن با محرم صریح در بطلان است، با اینکه دلیل محکمی حتی به نحو ظهور قابل استناد در بطلان نداریم، و بر فرض که یک نحوه ظهوری داشته باشد، وقتی این نواهی ارتماس در حال صوم به نهی راجع به ارتماس محرم مقترن شد، ظهور را از دست می دهد، به هر حال، نمی توان ادعای صراحت نمود. و ششم، اگر همه این مراحل صراحت را بپذیریم، در حالی که شهرت بین عامه این است که کراهت نیز ندارد، کلام احمد بن حنبل که او حتی در مدینه نبوده، نمی تواند تعارض را حل کند، حضرت به خاطر فتوای احمد بن حنبل که در بغداد بوده، در بیان حکم واقعی تقیه نمی کنند. و هفتم، بر فرض تقیه، یک مطلبی در موارد بسیاری مورد غفلت قرار گرفته که روایات یا از حضرت باقر علیه السلام و یا از حضرت صادق علیه السلام است، حضرت باقر علیه السلام در سال ۱۱۴ قمری و حضرت صادق علیه السلام ۱۴۸ قمری وفات نموده اند و احمد بن حنبل در سال ۱۶۴ قمری به دنیا آمده، با این حال، تقیه معنا ندارد. البته این اشکال در کلام مرحوم صاحب حدائق وجود ندارد، به خاطر اینکه ایشان اسم حنابله را نیاورده است. در اینجا باید اینگونه تقریب می شد که مالک بن انس که فقیه مدینه و معاصر حضرت صادق علیه السلام و مورد توجه خلفاء بوده و موطی ء را برای منصور نوشته، قائل به کراهت شده و حضرت به این جهت تقیه نموده اند، اما مالک در زمان وفات حضرت باقر علیه السلام بیست و یک ساله و فاقد جایگاه اجتماعی بوده است، ولی ممکن است بگوئیم حضرت باقر علیه السلام از جهت حسن بصری و شعبی که دو فقیه معروف عامه و قائل به کراهت بودند، تقیه نموده اند، حسن بصری در سال ۱۱۰ قمری و شعبی بین سال های ۱۰۳ - ۱۱۰ قمری وفات کرده و هر دو معاصر حضرت باقر علیه السلام بوده اند.

ولی حق در مسئله این است که اصلاً تعارضی بین روایات نیست، آن روایات حد اکثر این است که دال بر فساد است و این دلیل نفی قضاء می کند و مانعی ندارد که اینجا نیز مانند نماز حائض، فساد باشد ولی قضاء نداشته باشد.

به نظر می رسد که ارتماس حرام است ولی افساد نمی کند و قضاء ندارد. در بیست و نه کتاب اثبات تحریم بدون قضاء شده است و در مقابل فقط در هیجده کتاب اثبات قضاء نیز شده و آنطور که مرحوم صاحب جواهر ادعا می کند در این جهت شهرت عظیمه ای وجود ندارد. البته از این بیست و نه کتاب، مرحوم محقق که در شرایع و معتبر نفی قضاء و کفاره نموده، در نافع عبارتی دارد که برخی از آن استظهار کرده اند که ایشان در این کتاب نیز مانند مرحوم ابی الصلاح حلبی از کسانی است که اثبات قضاء دون الکفاره می کند، عبارت این است که قضاء و کفاره برای بعضی از متروکات صائم وجود دارد که یکی از آنها ارتماس است و بعد راجع به این قضاء و کفاره می فرماید «و فی الارتماس قولان أشبههما أنه لا کفاره». ولی شاید بتوان ترجیح داد که نظر ایشان در نافع همان است که در شرایع و معتبر است که بعد از نافع نوشته و تقریباً شرح نافع است که می گوید چون مختصر و مجمل بوده، یک مقداری بسط بیشتر می دهم. به خاطر اینکه اینجا می گوید لا کفاره، ولی بعد عنوان می کند که هفت متروک است که قضاء دارد و کفاره ندارد و ارتماس را در این هفت متروک ذکر نمی کند. در اینجا دو احتمال هست ؛ یکی این است که لا کفاره که آنجا تعبیر کرده، نداشتن کفاره را مسلم می دانسته و نسبت به قضاء مردد بوده، این احتمال را در ریاض ذکر کرده است. اینجا این سؤال مطرح می شود که چرا آنجا که هفت متروک را نام می برد، در مورد قضاء در ارتماس فیه تردد نمی گوید؟ اینجا یا باید بگوئیم که سقطی شده و لا قضاء و لا کفاره بوده، و یک احتمال دیگری نیز در مسئله هست که من بعید نمی دانم و آن این است که أشبههما أنه لا کفاره به معنای این است که قواعد اقتضا می کند کفاره نداشته باشد، از نظر قواعد نفی کفاره را می شود و نفی قضاء را نمی شود اثبات کرد، ولی چون نص خاصی مانند روایت اسحاق بن عمار در مسئله هست، دلیل خاص نفی قضاء نیز کرده، لذا وقتی قضاء را بیان می کند هفت را می گوید، أشبههما یعنی من حیث القواعد، و بعداً بیان کرده که به حسب دلیل خاص اثبات می شود که قضاء نیز ندارد، و این قهراً با دو کتاب دیگر موافق می شود. خلاصه، اشهر نداشتن قضاء است، و از متأخرین مانند مرحوم آقای حکیم در مستمسک و مرحوم آقای سید ابو تراب خوانساری، و از قدماء مرحوم شیخ در تهذیب قائل به کراهت هستند، عده کمی قائل به کراهت هستند، این مسئله تمام است.

ص: ۲۲

«و یکفی غمس الرأس فیه و ان کان سائر البدن خارجاً عنه» در چهار و به یک حساب در پنج روایت که چهار روایت صحیحه و یکی موثقه است، تعبیر شده که محرم سر در آب فرو نمی برد و موضوع را غمس الرأس قرار داده، و در سه روایت صحیحه و در دو روایت دیگر، موضوع ارتماس، صائم قرار داده شده و گفته نشده که سر زیر آب نمی برد، البته روایات ضعاف که موضوع را صائم قرار داده، زیاد است، در صحیحه یعقوب بن شعیب و صحیحه حریز و صحیحه محمد بن مسلم و در دو روایت که در آنها کلمه کراهت هست، موضوع را صائم قرار داده است که معنای آن این است که تمام بدن را در آب فرو برد. تعبیر مشهور بین فقهاء همان غمس الرأس است، و جماعتی احتمالاً و یا ترجیحاً گفته اند تمام بدن است، شهید اول در دروس اظهار تردید کرده که اگر فقط سر زیر آب برود، باطل یا حرام هست یا نیست، مرحوم ابن قطان در معالم الدین می گوید با ارتماس روزه باطل می شود و با غمس الرأس روزه باطل نمی شود، و از مرحوم محقق میثی، ابو الزوجه شهید ثانی نقل شده که ظاهر کلام ایشان کل بدن است، ولی من نفهمیدم که چه کسی از میثی نقل کرده، مرحوم آقای حکیم دارد ولی در جواهر و کتاب های دیگر ندیدم، و مرحوم نراقی در مستند نیز همین مطلب را اختیار کرده منتها مدرک ایشان این است که این روایات صحاحی که استفاده می شود سر زیر آب بردن ممنوع است، با جملات خبریه این مطلب اثبات شده و این جملات دال بر تحریم

ص: ۲۳

نیست، لذا آن که مسلم است تمام بدن است، و مرحوم میرزای قمی می گوید باید در اینکه سر نیز مانند تمام بدن است، تأمل نمود منتها احوط و بلکه اظهر این است که مانند تمام بدن است.

اینجا یک بحث اصولی کلی قابل ملاحظه ای هست، در اینکه معروف است که در اصول می گویند در دو دلیل مثبتین حمل مطلق بر مقید نیست، توضیحی عرض کنم. اگر مثبتین، مطلقات بدلی بود مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه»، حمل مطلق بر مقید هست، به خاطر اینکه ظهور ابتدائی جمله «ان ظاهرت فاعتق رقبه» کفایت هر رقبه ای است، و ظهور جمله «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» این است که امر تعیینی وجوبی به خصوص رقبه مؤمنه هست، این دو ظهور تخییری و ظهور تعیینی تعارض می کند و اینجا مورد بحث است که آیا تخییری را اخذ کنیم و این را حمل به استحباب کنیم یا تعیین را اخذ کنیم و آن را بگوئیم تمام موضوع نیست، مشهور می گویند مطلق را حمل به مقید می کنیم و می گوئیم آن، همه خصوصیات را نخواسته بگوید، این در جائی است که بدلی باشد و بین ظهورین منافاتی پیدا می شود. اما اگر عام شمولی باشد، منطوق ها با هم منافات ندارد، اگر منافاتی باشد، مربوط به مفهوم است، بحث مطلق مقید، منافات منطوق است، در عام بدلی، منطوق ها منافات پیدا می کند، اگر عام شمولی بود مانند اینکه احترام فقهاء لازم است و دلیل دیگر گفت که احترام علماء که اعم از فقهاء است، لازم است، در اینجا منافاتی نیست، اگر جمله فقهاء مفهوم نداشته باشد، منطوق ها منافات ندارد، در اینجا که عام شمولی و اکرم العلماء است و عام بدلی و اکرم عالماً نیست، در مثبتین منافات نیست، ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۳ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

قبل از ادامه بحث در موضوع ارتماس و فرو بردن سر یا تمام بدن در آب، سه مطلب در مورد بحث قبلی و بررسی روایات ارتماس عرض کنم. ابتدا درباره غفلتی که شده بود، تذکر بدهم، در جلسه گذشته که به کلام مرحوم آقای خوئی اشکال کردم که به عصر حنابله توجه نفرموده و از این جهت به تقیه حمل نموده است، خود نیز از جهت دیگری دچار غفلت شدم و آن این است که عرض کردم ممکن است بگوئیم حضرت باقر علیه السلام از جهت حسن بصری و شعبی که دو فقیه معروف عامه و هر دو معاصر حضرت باقر علیه السلام و قائل به کراهت بوده اند، تقیه نموده اند، در حالی که روایت حضرت باقر علیه السلام مطابق تقیه نبود تا بگوئیم مرحوم آقای خوئی می فرماید که آن را حمل به تقیه می کنیم، چون روایتی بود که استفاده کرده بودند که روزه قضاء دارد، روایت اسحاق بن عمار از حضرت صادق علیه السلام را که می گوید قضاء ندارد، حمل به تقیه کرده اند. پس، اشکال به کلام مرحوم آقای خوئی همین است که روایت اسحاق بن عمار از حضرت صادق علیه السلام را حمل به تقیه از حنابله نموده است.

مطلب دوم که در بحث قبل فراموش نمودم عرض کنم، این است که مرحوم آقای خوئی مبنائی دارد که گویا از مرحوم آقای نائینی مأخوذ است و در ذهنم هست که در کلام مرحوم شیخ دیده ام و بلکه در معتبر مرحوم محقق نیز دیده ام ولی نمی دانم در کجا دیده ام، و آن این است که راجع به راه تشخیص متعارض بودن یا نبودن دو خبر و داخل اخبار علاجیه بودن یا نبودن آنها، مرحوم آقای خوئی می فرماید معیار این است که آن که منفصلاً وارد شده، اگر در کلام واحد بیاید و برای تصرف در جمله دیگر قرینه بود، جمع عرفی دارد و متعارض و داخل اخبار علاجیه نیست و در غیر این صورت متعارض خواهد بود، مانند یرمی و رأیت اسداً که در دو دلیل باشد، اگر در کلام واحد بیاید، قرینه عرفی هست که مراد رجل شجاع است. و بعد صغرویاً می فرماید بنابراین، در مسئله جاری اگر تعبیر باطل و صحیح در کلام واحد قرار بگیرد، قرینه بر تصرف نیست و متعارض و داخل اخبار علاجیه و مرجحات است. این را قبلاً بحث کردیم که مسئله جاری و مضر بودن یا نبودن و قضاء نداشتن چنین نیست و نفی و اثبات نیست، ولی آیا اینکه ایشان اول ضابطه کلی ذکر می کند و بعد صغرویاً راجع به نفی و اثبات می فرماید، درست است؟ این را در جلسه گذشته فراموش نمودم عرض کنم. به نظر می رسد که اصل این کبری محل مناقشه است، در عرفیات وقتی برای تحصیل علم و یا تقلید در مورد کسی بپرسند، پاسخ این است که او بی سواد است، اما وقتی برای خواندن مطلبی از شخص با سوادی سراغ می گیرند، او را معرفی می کنند، حالا اگر با سواد و بی سواد بودن در کلام واحد بیاید، قرینه بر تصرف وجود ندارد. سرّ مطلب این است که در صورت انفصال دو موقف است و هر کدام در موقف خود درست است، و در کلام واحد یک موقف است. در اینکه از نظر فقهی و اخلاقی، غسل جمعه واجب است و واجب نیست، به دلیل دو موقف بودن، تنافی وجود ندارد، ولی آمدن هر دو تعبیر در مباحث فقهی متنافی خواهد بود، پس، آنچه مرحوم آقای خوئی فرموده معیار نیست. و از نظر صغری نیز هر نفی و اثباتی و لو در کلام واحد دلیل بر تناقض نیست، در آیه قرآن می فرماید و ما رمیت اذ رمیت، و در روایت هست که أمیران و لیسا بأمیرین، و آنها یکی صاحب جنازه است که

مشیعین را او باید اجازه بدهد و عذر آنها بخواهد و دیگری حائض در حج است که به خاطر او باید کاروان صبر کند تا پاک شود، اینها حکم امیر دارند. یک مطلب معروفی در اینکه در تناقض هشت وحدت شرط است، شنیده ام که از مرحوم ملا صدرا نقل شده که گفته شرط نهمی نیز وجود دارد و آن وحدت حمل به حمل شایع صناعی یا حمل اولی ذاتی است، الجزئی جزئی به حمل اولی درست است و الجزئی لیس بجزئی نیز به حمل شایع صناعی درست است، زیرا خود جزئی مفهوم کلی دارای مصادیق است، در این نفی و اثبات و لو در کلام واحد تناقضی نیست، چون وحدت حمل ندارد و به اعتبار دو حمل مختلف است. حالا می خواهم عرض کنم که در تناقض، وحدت اسناد به اسناد حقیقی یا مجازی نیز شرط است، ممکن است چیزی مانند الأمیران و لیسا بأمیرین، و و ما رمیت اذ رمیت، و لو در کلام واحد به اسناد حقیقی نفی و به اسناد مجازی و ادعائی اثبات شود.

ص: ۲۵

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : برخی، بسیاری از اینها را به وحدت موضوع ارجاع داده اند، اینها مورد بحث است و نخواستم وارد این مباحث بشوم، اینها نیز از همان قبیل است، بعضی به وحدت موضوع و برخی به وحدت محمول بر گشت می کند.

مطلب سوم، اسامی کتبی که در آنها به وجوب قضاء و کفاره در ارتماس حکم شده ؛ مقنعه و نهایه و الجمل و العقود و اقتصاد و خلاف که در یک جا هم دعوای اجماع و هم اکثریت وجود دارد و هر دو با هم ذکر شده که معلوم می شود اجماع مصطلح نیست، و مبسوط که تعبیر می کند علی أظهر الروایات، و مهذب و شرح جمل مرحوم ابن براج منتها در شرح جمل فتوا نمی دهد و می گوید که احتیاطاً چنین است، البته ظاهراً این احتیاط مصطلح که مطلب را نمی داند و اجازه رجوع به مجتهد دیگر می دهد، مراد نیست و همان فتوا است، و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن صریحاً نگفته ولی می گوید در نه مفطر قضاء و کفاره هست، کلام ایشان معمولاً به کلام مرحوم شیخ اشاره دارد که نه چیز گفته، این ظاهراً به آنجا اشاره دارد، اگر این را به حساب آوریم، اینها نونزده کتاب و اگر به حساب نیاوریم، هیجده کتاب می شود، و غنیه که دعوای اجماع نیز دارد، و اصباح مرحوم قطب الدین کیدری و اشاره السبق مرحوم علاء الدین حلبی و جامع الخلاف مرحوم سبزواری قمی و دروس و حدائق و غنائم مرحوم میرزای قمی و کشف الغطاء و ریاض و جواهر. در مراسم در جائی که موجبات قضاء و کفاره را ذکر می کند، این را نیاورده که ظاهر آن این است که از این قبیل ندانسته، اما معلوم نیست کدامیک از اقوال دیگر را اختیار کرده است. در پنج یا شش کتاب دیگر، افساد ارتماس هست که موجب افطار است اما در مورد اینکه قضاء و کفاره دارد یا ندارد، چیزی نیست ؛ فقه الرضا و رساله ابن بابویه و مقنع مرحوم صدوق و ظاهر هدایه، چون در هدایه و لو فتوا ندارد ولی عنوان باب این است که ارتماس افساد می کند و کلام پدر را آورده که پیداست که خود ایشان نیز قبول دارد، و اشراف مرحوم شیخ مفید و انتصار مرحوم سید مرتضی. مرحوم ابن حمزه در وسیله فقط اختلاف قولین را نقل کرده و می گوید بعضی مفطر دانسته و بعضی ندانسته اند، معلوم می شود تردید دارد.

ص: ۲۶

برخی دیگر قائل به قضاء هستند و به کفاره نیستند ؛ مرحوم حلبی در کافی و مسائل مرحوم ابن طی که احتمالاً این مسئله از شهید اول باشد، چون کتبه محمد بن مکی دارد که احتمال زیادی هست که به این مسئله مربوط باشد و به مسئله بعدی مربوط نباشد، حالا یا از شهید اول و یا از خود ابن طی باشد، و معالم الدین ابن قطان و ظاهر لمعه شهید اول، و مرحوم علامه حلی در تلخیص المرام این را در زمره موجبات قضاء و کفاره به حساب نمی آورد ولی در زمره موجبات قضاء نام برده و می گوید علی رأی که این به شهادت پسرش مرحوم فخر المحققین، بیانگر مختار مرحوم علامه حلی است، و در قواعد این را در زمره موجبات قضاء و کفاره به حساب نمی آورد ولی راجع به اینکه آیا افساد هست یا نیست، می گوید فیه نظر و در جای دیگری در زمره موجبات قضاء دون الکفاره به حساب می آورد و علی رأی می گوید که ظاهر آن این است که به فقط قضاء تمایل دارد.

کتبی که مطابق نظر مختار است که حرمت هست و قضاء و کفاره ندارد ؛ استبصار و سرائر و شرایع و معتبر و ظاهر نافع و ظاهر جامع و کشف الرموز و منتهی و تحریر و تذکره و مختلف و علی رأی در ارشاد و ایضاح مرحوم فخر المحققین و تنقیح مرحوم فاضل مقداد و محرر مرحوم ابن فهد و طبق نقلی که شده حاشیه ارشاد مرحوم محقق کرکی و حاشیه ارشاد شهید ثانی و شرح لمعه و مسالك و مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده نفی بعد کرده و می گوید بعید نیست و تمایل پیدا کرده، و روضه المتقین مرحوم مجلسی اول و ایشان در لوامع صاحب قرانی نیز تمایل پیدا کرده، و کفایه و ذخیره مرحوم سبزواری و مفاتیح و وافی مرحوم فیض و وسائل الشیعه و مستند، و سرائر از عبارات جمل العلم سید مرتضی حرمت بدون قضاء و کفاره را فهمیده و برخی کراهت فهمیده اند، چون آنجا تعبیر شده که عمل ناقص می شود، پس، احتمالاً مرحوم سید مرتضی در جمل العلم و قوم قبله که از آنها نقل کرده است. و در تذکره از زمره موجبات قضاء و کفاره به حساب نیاورده ولی راجع به حرمت می گوید قولان است که گویا در حرمت تشکیک کرده است. با این مقدار قائل در این قول، نمی تواند ادعای شهرت عظیمه مرحوم صاحب جواهر برای قول مقابل درست باشد. و قول اشهر نیز همین قول حرمت بدون قضاء و کفاره است و در کتبی که گفته شده اشهر بین متأخرین این قول است، درست است، و اگر کسی مشهور بین متأخرین نیز بگوید، شاید حرف مستبعدی نزده باشد.

کتب قول به کراهت ؛ تهذیب و ظاهر مرحوم کلینی که عنوان باب را کراهت ارتماس قرار داده، البته راجع به محرم عرض کردم کراهت تعبیر نکرده و می گوید باب اینکه لا یرتمس المحرم، چون ادله دیگری دارد که مقترن نیست، و مستند مرحوم نراقی و سبیل الرشاد مرحوم آقای سید ابو تراب خوانساری که شرح نجاه العباد است، و مستمسک مرحوم آقای حکیم.

حالا بحث در موضوع ارتماس و فرو بردن سر یا تمام بدن در آب بود، موضوع بعضی از روایات صحاح ارتماس صائم و فرو بردن تمام بدن در آب است، منتها مرحوم صاحب مستند که اخبار در مقام انشاء را دال بر حرمت نمی داند، به این روایات صحاح اعتنا ننموده است، و موضوع بعضی از روایات صحاح غمس سر است. تعبیر مشهور همان غمس الرأس است و عده کمی ارتماس به طور کلی گفته اند ؛ مرحوم نراقی در مستند به طور بتی با تمام بدن گفته، و مرحوم صاحب معالم الدین می گوید بالارتماس نه با غسل الرأس، اگر عبارت اشتباه نباشد، ایشان نیز قائل است که تمام بدن است، و از مرحوم محقق میثی نقل شده که نمی دانم چه کسی نقل کرده، این در مستمسک هست، شهید اول در دروس در اینکه فقط سر نیز حکم کل بدن را دارد یا ندارد، فیه نظر می گوید.

اینجا یک بحث اصولی هست که حتی در کتب اصولی مهم مانند کفایه بین حمل مطلق بر مقید و مبحث مفاهیم خلط شده است. در حمل مطلق بر مقید، دو منطوق با هم تنافی پیدا می کند، موضوع یکی از دو منطوق مطلق و دیگری مقید است مانند اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه که ظهور تخییری و ظهور تعیینی تعارض می کند، اینجا دو نظریه هست، مشهور می گویند مطلق را حمل به مقید می کنیم و می گوئیم آن، همه خصوصیات را نخواسته بگوید و تمام موضوع بیان نشده است، و نظر برخی مانند درر عکس این است و رقبه مؤمنه را به افضل افراد حمل می کنند. ولی اینها در جائی است که تنافی ابتدائی بین منطوق ها است و این در عام یا مطلق بدلی است که بین ظهورین منافاتی پیدا می شود. اما اگر عام شمولی باشد، منطوق ها با هم منافات ندارد، اگر منافاتی باشد، مربوط به مفهوم است اگر مفهوم باشد، مانند اینکه احترام فقهاء لازم است و دلیل دیگر گفت که احترام علماء که اعم از فقهاء است، لازم است، در اینجا بین وجوب اکرام همه علماء و وجوب اکرام همه فقهاء منافاتی نیست، اگر اکرم الفقهاء مفهوم داشت یعنی غیر از اینها وجوب تعیینی ندارد، با هم تنافی پیدا می کند، این مبتنی به این است که کسی قائل به مفهوم باشد یا نباشد، ولی منطوق ها با هم منافات ندارد، ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موضوع ارتماس و فرو بردن سر یا تمام بـدن در آب و بحث اصولی مربوط به آن بود، آقایان در بحث حمل مطلق بر مقیـد فرموده انـد که وحـدت سـبب نیز شـرط است، چون باید مطلق با مقید تنافی پیدا کند تا بعد جمعاً بینهما مطلق را بر مقید حمل کنیم، گویا نظر مخالف این است که مقید افضل الافراد است، ولی یک نحوه تنافی باید باشد، و تنافی در جائی است که وحـدت سـبب داشـته باشـد. از این رو، ممکن است در اینجا چنین تصوری بشود که در روایات که وارد شـده اگر محرم شـد، وظیفه این است که از ارتماس اجتناب کنـد، اگر روزه گرفت، وظیفه این است که از ارتماس اجتناب کنـد، سـبب واحد است، منتهـا مسبب در یکی از اینهـا ارتمـاس صـائم است که بـا تمـام بـدن حاصل می شود و در دیگری غمس الرأس است، سـر به انضمام سایر بدن قسم خاصی از مطلق غسل سر است، مطلق غسل الرأس است و مقید تمام بدن است، به دلیلی که به طور کلی غسل سـر را گفته، یک قید دیگری اضافه شود و بگوئیم غسل سـر به انضـمام سایر اعضاء در آب فرو رود، اینجا چون وحدت سبب هست، حمل مطلق بر مقید کنیم، این تقریبی برای کلام مسـتند و منقول از ظاهر میثی و احتمالی که شهید اول در دروس داده است.

ولی در اینجا دو اشـکال هست ؛ یکی این است که مسـئله مطلق و مقید، مسئله کلی و جزئی اضافی است، مقید قسمی از اقسام مطلق است، در جمع بین اینها کلی تر را به مضـیق تر حمل می کنیم، ولی در مسـئله جاری، غمس الرأس و ارتماس صائم کلی و جزئی نیست و کـل و جزء است، در کلی و جزئیماننـد حیوان و انسان، اعم را به اخص می توان حمل کرد و گفت الانسان حیوان، ولی در کل و جزء، اگر ماننـد حیوان و انسان، کل و جزء تحلیلی نباشد و کل و جزء خارجی باشد، جزء را به کل نمی توان حمل کرد و نمی توان گفت الانسان ید، ارتماس صائم غمس الرأس است، نماز رکوع است، ارتماس صائم کلی نیست و کل است، بنابراین، قانون مطلق و مقیـد در اینجا جاری نمی شود، در قیود، قیـد خارج است قهراً مقیـد از اقسام مطلق است ولی در کل و جزء، خارج و مشخص کلی نیست و جزء کل است و نمی توان حمل کرد.

ص: ۲۹

(سؤال و پاسـخ اسـتاد دام ظله) : روایت که این را نمی گویـد، اگر حکم برای رکوع خـاص است، حمـل درست بود امـا نمـاز رکوع خاص نیست و مباین با رکوع است.

دوم این است که گرچه آقایان نمی گوینـد ولی مکرر عرض کرده ام، یکی از شـرائط تنافی مطلق و مقید و عام و خاص بدلی بودن است، چون در عام شـمولی بین منطوق ها منافاتی نیست، اکرم فقیهاً و اکرم عالماً بدلی است و داخل مطلق و مقید اسـت امـا اکرم الفقهـاء و اکرم العلماء که شـمولی است، منافاتی وجود نـدارد. و در اینجا عام بـدلی نیست، اگر قبول کنیم، شبیه عام شمولی است.

به همین جهت مرحوم صاحب جواهر فرموده که بین این دو دلیل منافاتی وجود ندارد، چون دلیلی که غسل الرأس را گفته، گرچه متعارفاً تمام بدن که در آب فرو می رود، غمس رأس نیز می شود، ولی قرار است که مطلقات را منصرف به افراد متعارف ندانیم، دلیلی که گفته صائم در آب مرتمس نمی شود، متعرض فرد متعارف است که سر به همراه همه بدن در آب فرو می رود و نسبت به فرد غیر متعارف سکوت دارد، ولی دلیل غمس رأس مطلق است و به خصوص متعارف و فرو رفتن سر به همراه همه بدن در آب انصراف ندارد، یکی سکوت و دیگری ظهور در اطلاق دارد، منافاتی وجود ندارد و غمس الرأس بدون ارتماس سایر اعضاء نیز محکوم به حکم مسئله است.

به نظر می رسد که همانطور که برای حمل مطلق به خصوص متعارف دلیلی وجود ندارد، این نیز که موضوع ثبوتی حکم را تغییر دهیم و چیزی را که خارجاً اضیق از موضوع است، موضوع قرار بدهیم، عرفی نیست و خلاف ظاهر است، وقتی در پاسخ سؤال کسی گفته می شود بر بیست ساله ها تکلیف حرمت نظر به نامحرم هست، به تناسب پاسخ از سؤال، هیچ ظهور ندارد که بیست ساله موضوع حکم باشد و ممکن است یکی از مصادیق موضوع حکم باشد، اما به هنگام قانون گذاری، اگر موضوع حکم پانزده ساله باشد، به صرف اینکه نوعاً اشخاص به بیست سال می رسند، نمی توان چنین جمله ای را که فرد متعارف است به جای موضوع عام گفت،این خلاف ظاهر است، وقتی غمس الرأس محرم است، بگویند در آب رفتن ممنوع است. پس هر دو احتمال هست، محتمل است که این روایاتی که می گوید غمس رأس ممنوع است، انسانی را فرض کرده که می خواهد آب تنی و شنا کند که متعارف موارد سر در آب فرو بردن همین است، و می گوید شنا اشکالی ندارد ولی سر در آب فرو نبرد، ظهور بعضی از روایات نیز خصوص این صورت است و می گوید استنقاع اشکالی ندارد ولی سر در آب فرو نبرد، گاهی حکم را بر جزء اخیر علت تامه می برند، اگر موضوع حکم، مجموع تدریجی الحصول باشد، حکم را بر جزء اخیر می برند و می گویند اگر کسی به پله و مرحله آخر و نهائی مسابقه برسد، برنده جایزه بزرگ می شود، مرحله آخر مسابقه موضوع حکم نیست و جزء اخیر علت تامه است و مرحله های قبلی نیز در حکم دخالت دارد، ولی حکم را می توان به جزء اخیر علت تامه و همچنین به کل نسبت داد. در اینجا نیز سر متعارفاً جزء اخیر علت تامه است و حکم برای مجموع من حیث المجموع است، اما به هر دو می توان نسبت داد، نمی توان ظهور معتنا بهی برای یکی از دو احتمال قائل شد و یک خلاف ظاهری فی الجمله باید مرتکب شد.

از این رو، مقتضای قاعده و به حسب ظواهر ادله همین است که در مستند هست که قدر مسلم از ابطال و حرمت در دلیل، ارتماس الصائم است و برای فقط غمس الرأس دلیل متقنی وجود ندارد، البته احتیاط اجتناب از آن است ولی چون دلیل نداریم، می توان به برائت قائل شد، و فقط غمس الرأس از قبیل امور شایع و رایج نیست تا بگوئیم به عصر معصومین متصل است و شهرت بر آن قائم است، غمس الرأس از امور نادر است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آنطور نیز بخواهید بیان کنید، اشکالی ندارد، ممکن است فی الجمله بعضی از پانزده سال گذشته ها حکم بیست ساله داشته باشد، ولی مطلق متجاوز از پانزده را نمی توان گفت، می خواستم این را نیز تذکر بدهم.

«و یکفی فیه رمس الرأس فیه و ان کان سائر البدن خارجاً عنه من غیر فرق بین أن یکون رمسه دفعه أو تدریجاً علی وجه یکون تمامه تحت الماء زماناً و أما غمسه علی التعاقب لا علی هذا الوجه فلا بأس به و ان استغرقه، و المراد بالرأس ما فوق الرقبه بتمامه فلا یکفی خصوص المنافذ فی البطلان و ان کان هو الاحوط و خروج الشعر لا ینافی صدق الغمس».

برخی گفته اند که فقط منافذ سر که چشم و گوش و دهان و بینی است، ممنوع است و از بالای چشم ممنوع نیست، و ظاهر ادله تمام سر تا رستنگاه مو است و مو خارج است، و برخی علت حرمت را این گفته اند که زمینه ورود آب به منافذ و جوف است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : به نحو حکمت نیز کافی است، در نتیجه، فرو بردن سر به مقدار منافذ ممنوع است گرچه بقیه سر بیرون آب باشد، ولی برای این دلیل معتبری نداریم.

«لا بأس برمس الرأس أو تمام البدن فی غیر الماء من سائر المایعات بل و لا رمسه فی الماء المضاف و ان کان الاحوط الاجتناب خصوصاً فی الماء المضاف». شهید اول به طور مطلق گفته و مثال که می زند، می گوید و لو آب مضاف باشد، یک مقداری عبارت ایشان اندماج دارد که آیا می خواهد بگوید که مراد از مایع آبی است که میعان دارد و اعم از مضاف و غیر مضاف است، لذا می گوید و لو مایع مضاف باشد، یا ایشان مطلق مایعات را می خواهد بگوید و لو اصلاً آب مضاف نیست. مرحوم کاشف الغطاء گویا اعم از آب مطلق و مضاف را می گوید، بعضی از محشین عروه با آب مضاف موافقت کرده اند، ولی وجه آن روشن نیست، برای خاطر اینکه به آب مضاف آب گفته نمی شود و با اضافه گفته می شود، اگر آب متغیر می گفتند اشکالی ندارد، چون ممکن است مطلق یا مضاف باشد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : باید به گونه ای باشد که عرفاً آب بدون قید، صحت سلب داشته باشد.

«مسئله : لو لطخ رأسه بما یمنع من وصول الماء الیه ثم رمسه فی الماء فالاحوط بل الاقوی بطلان صومه». انصاف این است که ارتمس فی الماء یا غمس رأسه فی الماء بر این نیز صدق می کند، ولی اگر تمام سر خود را در ظرف کلاه مانندی قرار دهد، ارتماس و غمس صدق نمی کند. اینجا مرحوم کاشف الغطاء مطلبی دارد که مرحوم صاحب جواهر به آن اشکال کرده، و مرحوم آقای حکیم گفته که اینجا مرحوم سید همان مطلبی که مرحوم صاحب جواهر اشکال نموده، عنوان نموده و قبول کرده است. مرحوم کاشف الغطاء می فرماید که اگر آن شی ء متصل به سر باشد، اشکال دارد، پاچه ای به سر خود بسته و در آب فرو می برد، این غیر از رنگ است. مرحوم صاحب عروه متصل و منفصل را نمی گوید و رنگ را می گوید و این روشن تر از متصل است، مرحوم صاحب جواهر متصل را اشکال نموده و خیلی بعید است که تلطیخ را اشکال کند، مرحوم آقای حکیم گمان کرده که مرحوم صاحب جواهر به این نیز اشکال نموده، در حالی که اینطور نیست.

ص: ۳۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۷ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

پیشنهاد شد که نسبت به بحث ابتدای جلسه گذشته پیرامون موضوع ارتماس و فرو بردن سر یا تمام بدن در آب توضیح بیشتری داده شود. بحث این بود که دو دسته روایات صحاح وجود دارد که در یک دسته رمس الرأس فی الماء و در دسته دیگر ارتماس الصائم فی الماء آمده است، آیا اینجا از قبیل حمل مطلق بر مقید است؟ مطلق و مقید در جائی است که یک نحوه تنافی بین دو دلیل باشد تا بعد طبق مشهور اخذ به مقید شود و یا طبق نظر برخی اخذ به مطلق شود و مقید به عنوان افضل افراد تلقی گردد، نسبت بین مطلق و مقید عموم و خصوص مطلق است رقبه کل و رقبه مؤمنه رقبه است و لاـ عکس. بر این اساس، در مسئله جاری یک توهم ابتدائی هست که اینجا نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق است، برای اینکه هر جا ارتماس الصائم شد، رمس الرأس نیز هست و لا عکس، پس، ارتماس الصائم مقید است و رمس الرأس مطلق است، و شرط حمل مطلق بر مقید وحدت سبب است که به حسب یک دلیل سبب مطلق است و همان سبب به حسب دلیل دیگر سبب مقید است، طبق مشهور حمل مطلق بر مقید می شود، در مسئله جاری وحدت سبب موجود است، ان صمت فارتمس یا ان صمت اغمس رأسک فی الماء، منتها موضوع مسبب یکی مطلق و دیگری مقید است، پس، بنابر قانون حمل مطلق بر مقید در صرف غسل سر تحریم نیست و فرو رفتن تمام بدن موضوع حکم تحریم است، این تصور بدوی است.

ص: ۳۳

ولی مرحوم صاحب جواهر می فرماید بین این دو دلیل منافاتی نیست تا لازم باشد در یکی از اینها تصرف کنیم، قهراً موضوع را مطلق غمس الرأس می گیریم و رمس المحرم که خاص است نمی گیریم، ایشان در اینجا به همین اکتفا نموده و بیانی ندارد.

درباره فرمایش مرحوم صاحب جواهر که با اینکه نسبت بین غمس الرأس و رمس تمام بدن عموم و خصوص مطلق است اما اینجا مطلق و مقید نیست، یک توضیحی عرض می کنم، و توضیح دیگری نیز به دلیل خلطی که در کتب قدیم و حتی کفایه شده، باید عرض کنم. گاهی بحث حمل مطلق بر مقید و گاهی بحث مفهوم است، در باب مطلق و مقید مانند اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه بین شخص دو حکم تنافی وجود دارد، چون رقبه تخییر است و رقبه مؤمنه تعیین است، ولی در باب مفهوم بین شخص دو حکم و منطوق قضیه منافاتی وجود ندارد و اگر مفهوم باشد، بین سنخ الحکم منافات ایجاد می شود مانند احترام عالم عادل واجب است و احترام عالم واجب است، در مفهوم که نفی سنخ الحکم است یعنی حکم دیگری مماثل این حکم را از غیر آن صورتی که در منطوق هست، نفی می کند، اگر مفهوم قائل شدیم، می گوید اگر عالم، عادل نشد، وجوب احترام ندارد، این عین حکم مربوط به عالم عادل را نفی نمی کند بلکه می گوید عالم غیر عادل مماثل آن وجوب اکرامی که در عالم عادل هست، ندارد، سنخ الحکم را نفی می کند و شخص الحکم منتفی است و مربوط به مفهوم نیست، یعنی حکم مانند عرضی است

که به موضوع خودش تعلق گرفته، این عرض در غیر موضوع خودش یک عرض دیگری است، از نظر سنخ ممکن است یکی باشد ولی از نظر شخص غیر از آن است، نظیر سفیدی بر این دست و سفیدی بر دست دیگر دو شخص از سفیدی است، در مفهوم بین شخص دو حکم منافاتی وجود ندارد، معنای اینکه مفهوم پیدا کند، سنخ الحکم را از غیر مورد خاصی که منطوق است، نفی می کند، در اکرم زیداً، اگر قائل به مفهوم شدیم، معنای آن این است که غیر از زید اکرام ندارد، احترام مربوط به غیر زید شخص احترام به زید نیست و شخص دیگری از احترام است، اگر کسی قائل به مفهوم شد که مفهوم لقب تعبیر می کنند و نوعاً قائل نیستند، سنخ الحکم را نفی می کند و می گوید احترام مخصوص زید است و دیگران احترام دیگری که مماثل احترام زید است، ندارند. پس در باب مطلق و مقید تنافی منطوق دو حکم است و در باب مفاهیم، چون سنخ الحکم استفاده می شود و یک نحوه تنافی پیدا می کند.

حالا مرحوم صاحب جواهر اینجا می خواهد بفرماید که در منطوق این دو دلیل که ممنوع در یکی غمس الرأس و در دیگری رمس الصائم است، تنافی وجود ندارد، لذا حمل مطلق بر مقید نمی شود، در عدم تنافی باید دو نکته بیان شود ؛ یکی این است که در مطلق و مقید نسبت بین زمان تحقق غمس الرأس و زمان تحقق رمس الصائم عموم و خصوص مطلق است، ولی معیار برای اینکه داخل مطلق و مقید کنیم، زمان دو موضوع نیست و در نظر گرفتن خود دو موضوع است و باید ببینیم که کلی و جزئی یا کل و جزء است، اگر رکوع که یکی از اجزاء نماز است، شرعاً اثری داشته باشد، و یک دلیل دیگری یک خصوصیتی ذکر کرده باشد مثلاً ـ با وضو باشید، موضوع این دو حکم مطلق و مقید می شود، یکی رکوع و دیگری رکوع با وضوء را که قسم خاصی است، موضوع قرار داده، این مطلق و مقید است، ولی اگر یک دلیل موضوع را رکوع و دلیل دیگر موضوع را نماز قرار داده، این مطلق و مقید و کلی و جزئی نیست و کل و جزء است، نماز و رکوع به یکدیگر حمل نمی شود و کلی و جزئی حمل می شود، رکوع بر رکوع خاص حمل می شود و می گویند رکوع است، اگر برای رکوع شرطی ذکر کنید، شرط یک چیزی است که خارج است، تقید داخل است ولی خود شرط خارج است، گاهی می گویند شرط اینکه زید فلان وزنه را بردارد، این است که فلان غذا را بخورد، اینها قید است، ولی سنگ بزرگی که باید چند نفر بردارند، هر کدام از آنها باید به مقداری نیرو مجهز باشد که مجموع نیرو قائم به این چند نفر است، استناد به مجموع است و استناد به یکی نیست تا بقیه شرط و زمینه باشد. در مسئله جاری غمس الرأس به منزله رکوع است و رمس کل به منزله نماز است، کل و جزء است، این و لو زماناً مطلق و مقید است اما خود موضوع ها مطلق و مقید نیست، پس، مسئله جاری از این ناحیه به مطلق و مقید ربطی ندارد، چون کلی و جزئی نیست. دوم این است که شرط دیگر تنافی بین دو منطوق موضوع مطلق و مقید، مطلق یا عام بدلی است، در عام شمولی مانند اکرم العلماء و اکرم الفقهاء منافاتی وجود ندارد، منافات در اکرم عالماً و اکرم فقیهاً است. در مسئله جاری عام شمولی است و بین منطوق ها منافاتی نیست، چون همه افراد غمس الرأس ممنوع است و تمام مصادیق ارتماس الصائم ممنوع است، پس، قانون مطلق و مقید اینجا جاری نیست. این توجیهی بود که برای کلام مرحوم صاحب جواهر عرض کردم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : پول و ده تومان کلی و جزئی است و ده تومان و بیست تومان کل و جزء است.

منتها در جلسه گذشته عرض کردم که درست است که بر اساس این بیانی که عرض شد، داخل قانون مطلق و مقید نیست، ولی مفهوم فی الجمله از دلیلی که برای ارتماس صائم ذکر شده، استفاده می شود، به این جهت، بین این دو دلیل یک نحوه تنافی پیدا می شود، اگر حکم به پانزده ساله تعلق گرفته باشد، خلاف ظاهر است که موضوع را بیست ساله قرار دهیم، منطوق ها منافات هم نداشته باشد، ولی استفاده می شود که بیست سالگی اینطور نیست که یکی از مصادیق متجاوز از پانزده سال است و منافاتی ندارد، یک نحوه منافات پیدا می کند. و در جمع بین آنها عرض شد که آن که می شود قدر مسلم حکم کرد، این است که ارتماس صائم که به تبع آن غمس سر محقق شود که متعارف غمس سر همین است و بعضی از روایات نیز اصلاً آن مورد را متعرض شده و می گوید اشکالی ندارد که شخص در آب برود اما سر را در آب فرو نبرد، و نسبت به غمس سر استقلالاً ظهوری ندارد و مقتضای اصل نیز برائت است.

«مسئله : لو لطخ رأسه بما یمنع من وصول الماء الیه ثم رمسه فی الماء فالاحوط بل الاقوی بطلان صومه»، موضوع ارتماس رسیدن آب به سر نیست که در صورت مانع، حکم نباشد، انسان می فهمد که اینها مصداق هست. مرحوم کاشف الغطاء تعبیر کرده که اگر مانع به سر متصل باشد، اشکال دارد و اگر فاصله دارد، اشکال ندارد، مرحوم صاحب جواهر قسمت دوم را قبول دارد و در متصل می فرماید فیه نظر. نظر مرحوم آقای حکیم این بوده که این مسئله تلطیخ همان حرفی است که مرحوم کاشف الغطاء گفته اشکال ندارد و مرحوم صاحب جواهر به آن اشکال کرده است، در حالی که این غیر از مورد اشکال مرحوم صاحب جواهر است، مورد کلام مرحوم صاحب جواهر مانند رنگ نیست که سر را دربر گرفته باشد، مانند پارچه ای است که به سر بسته می شود و در آب فرو می برد، این را مرحوم صاحب جواهر می فرماید معلوم نیست که ادله ارتماس این را شامل شود، اما مانند رنگ را معلوم نیست که در این نیز فیه نظر گفته باشد، تفاهم عرفی بین این دو فرق می گذارد و چندان روشن نیست که اگر به آن اشکال کند، به این نیز اشکال می کند. ایشان می فرماید به فرو بردن سر رنگ شده در آب، ارتماس الرأس صدق می کند و ممنوع است، و عرفاً نیز درست است، «نعم لو أدخل رأسه فی اناء کشیشه و نحوها و رمس الاناء فی الماء فالظاهر عدم البطلان». اینها به تفاهمات عرفی و انصرافات بستگی دارد و قابل بحث نیست.

«لو ارتمس فی الماء بتمام بـدنه الی منافذ رأسه و کان فوق منافذ رأسه خارجاً عن الماء کلًا أو بعضاً لم یبطل صومه علی القوی و ان کان الاحوط البطلان برمس خصوص المنافذ کما مر»، قبلًا این بحث شد.

«لا بأس بافاضه الماء علی رأسه و ان اشـتمل علی جمیعه ما لم یصدق الرمس فی الماء» روایت خاصـی نیز وجود دارد که صـب ماء ارتماس نیست «نعم لو أدخل رأسه أو تمام بدنه فی النهر المنصب من عال الی السافل و لو علی وجه التسنیم فالظاهر البطلان لصدق الرمس و کذا فی المیزاب اذا کبیراً و کان الماء کثیراً کالنهر مثلًا».

گرچه مسئله ۲۴ نادر اتفاق می افتد ولی بحث های علمی دارد که باید بحث کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۸ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

«مسئله ۳۴ : فی ذی الرأسـین اذا تمیز الاصـلی منهمـا فالمـدار علیه و مع عـدم التمیز یجب الاجتناب عن رمس کل منهما لکن لا یحکم ببطلان الصوم الا برمسـهما و لو متعاقباً». این مسـئله نادر اتفاق می افتـد ولی بحث های علمی دارد که برای مسائل دیگر مفید است. کسـی که دو سر دارد، در صورتی که تشـخیص اصـلی از غیر اصلی ممکن نباشد، به دلیل علم اجمالی به تکلیف، لازم است از رمس هر دو و لو تـدریجاً اجتناب کنـد. اگر با این علم اجمالی مخالفت کند و از غمس یکی از دو رأس اجتناب نکنـد، در صورتی که رأس در آب فرو برده شـده بـا رأس اصـلی مصادف باشـد، به روز حساب عقاب ثابت است، اما در این حیات دنیوی نسبت به روزه و کفاره، به دلیل شک موجود، اصل برائت جاری می شود.

ص: ۳۷

مرحوم آقـای خوئی در اینجـا در یـک مطلب اضـافی می فرمایـد در اینجـا سه صورت هست ؛ یکی این است که اصـلی از غیر اصـلی قابل تشـخیص است که غمس رأس غیر اصـلی در آب اشـکالی ندارد، و دوم، قابل تشـخیص نیست که این از قبیل علم اجمالی است، و سوم، نظیر شترهای دو کوهانه، بر خلاف متعارف، هر دو به یک اندازه کارائی و ادراکات دارد و هیچکدام بر دیگری ترجیحی نـدارد و هر دو رأس برای بدن است و ثبوتاً رأس مشـتبهی وجود ندارد که در این صورت، هر کدام را به زیر آب فرو برد، مرتکب خلاف شـرع شـده و مسـتوجب کفاره است. بعـد مسـئله شک در به زیر آب رفتن رأس اصـلی و جریان برائت را به مسـئله خمر مشـتبه بین الانـائین تشبیه می نمایـد که اجتنـاب از هر واجب است و در صورت مخـالفت و مصادف با واقع شـدن، عقـاب ثـابت است و بنـابر قول به عقـاب در صورت تجری، حتی اگر مصـادف نشود، عقـاب ثابت است، ولی حد شرب خمر اجرا نمی شود و حکم به نجاست اعضاء مورد اصابت به آن نمی شود، چون آن یک تکلیف جدید و حادث اسـت و طرف علم اجمالی نیست و معلوم نیست که شرب خمر محقق شده باشد، مقتضای استصحاب و اصل، برائت است.

چند مطلب نسبت به فرمایش ایشان وجود دارد ؛ یکی راجع به اصل مسئله است که مرحوم صاحب عروه که ذی رأسین گفته،

آیا مجازاً این تعبیر را بکار برده است؟ آیا در مسئله جاری که ذی رأسین گفته می شود، مانند این است که از حیوان مفترس و رجل شجاع دو اسد تعبیر شود و مراد اسد حقیقی و مجازی باشد؟ فطرتاً اینگونه نیست، مرحوم آخوند با اینکه استعمال را علامت حقیقت نمی داند و می گوید در جائی که مستعمل فیه مشخص باشد و حقیقت یا مجاز بودن مشکوک باشد، اصل عقلائی برای اثبات حقیقی بودن استعمال وجود ندارد، در عین حال، در کفایه در موارد بسیاری می فرماید که اگر معلوم باشد که بدون تأول استعمال شده و احتمال تشبیه و استعاره وجود نداشته باشد، استعمال با حقیقت مساوق است، در اینجا نیز استعمال بدون تأول است و حقیقتاً ذی رأسین است منتها گاهی اصلی و مطابق متعارف اولی است و گاهی بر خلاف متعارف معمول است اما بر این نیز رأس صدق می کند، مانند انگشت ششم شش انگشتی که گرچه بر خلاف معمول متعارف است اما واقعاً انگشت است و احکام سایر انگشتان بر این نیز جاری است و اگر گفته شود که با انگشت اشاره کردن نیز غیبت است، اشاره با انگشت ششم نیز غیبت نوشته می شود، پس، به چه دلیل در اینجا بگوئیم با اینکه غیر اصلی رأس است، غمس آن در آب اشکالی ندارد؟ در باب کشف عورت یا باب خنثی نیز همین بحث هست، اگر واقعاً یکی از آنها مرد باشد ولی عضو انوثیت دارد، گرچه خنثی غیر متعارف است اما به آن عضو فرج صدق می کند و ذی فرجین است و ستر هر دو واجب است، علم اجمالی نیست و واقعاً هر دو بر خلاف متعارف، عورت است، وجه اینکه آقایان بین ممیز و غیر ممیز در اینجا فرق می گذارند، روشن نیست. و دوم راجع به صورت مشتبه است که می فرماید اجتناب از هر دو لازم است ولی اگر کسی مخالفت کرد، محکوم به کفاره و بطلان نیست و مرحوم آقای خوئی به شرب خمر مثال زد. راجع به مسئله حد مطلبی به ذهنم می آید که در نتیجه مسئله شرب خمر با مسئله جاری قیاس مع الفارق خواهد بود، و آن این است که ممکن است بگوئیم در مسئله حد، نسبت به حکم واقعی علم جزء موضوع است، بنابر «الحدود تدرء بالشبهات»، اگر معلوم نشد که شرب خمر معلوم نشد، واقعاً حد وجود ندارد و به حسب حکم ظاهری نیست، در نذر صدقه در فرض علم به حیات ولد، در صورت عدم علم به حیات ولد عدم تحقق موضوع نذر مقطوع است و از جهت مقتضای اصول نیست، اگر مورد نذر حیات ولد باشد، در صورت عدم علم به حیات ولد مجرای جریان اصول است. در موضوعات حکم واقعی فحص مطلوب شارع است ولی در استحقاق حدود، تحقیق و یا ابراز و شفاف سازی موضوع برای حاکم مطلوب نیست، شارع می خواهد مخفی بماند. از اینها استفاده می شود که علم در باب حدود نسبت به حکم واقعی جزء موضوع است و مربوط به حکم ظاهری نیست، این خلط نشود، همانطور که در مثال نذر صدقه روشن شد، معیار برای حکم واقعی و حکم ظاهری، فقط اخذ علم و شک نیست، ممکن است شک اخذ شود و حکم واقعی باشد، آقایان در شک بین سه و چهار در نماز می گویند حکم واقعی است، شک باید به حکم تعلق بگیرد تا حکم ظاهری باشد، حکم شک متعلق به موضوع ممکن است واقعی باشد، بلکه اگر به حکم نیز تعلق گرفته باشد، اگر حکم دیگری به آن بار شده باشد، آن هم ممکن است، در نذر صدقه در صورت شک در وجوب صلات جمعه وجوب صدقه حکم واقعی است گرچه در موضوع این شک در حکم اخذ شده، میزان حکم ظاهری این است که تنجز همان حکم مشکوک را عند الشک نفی یا اثبات کند، نمی داند نماز جمعه واجب هست یا نیست، بگوید نماز جمعه واجب است یا بگوید واجب نیست، اما تکلیف به صدقه حکم ظاهری نیست و حکم واقعی است و مسئله حد از این قبیل است. پس، در مسئله شرب یکی از انائین مشتبهین حد وجود ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شک در حکم واقعی است، دیگری که می داند این وضو گرفته، باید او را با وضو حساب کند گرچه او خود را بـدون وضو بدانـد، نتیجه در این ظـاهر می شود، چون واقع محفوظ است، اگر بعـد برای او کشف شود که با وضو بوده، نماز اعاده ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بعضـی از احکام آن واقعی و بعضی ظاهری است، ممکن است در شک در موضوعی، به دلیل اینکـه موضـوع برای حکـم واقعی قرار گرفته، قهراً شـک هم شـد، حکمی که به آن تعلـق گرفته، حکم ظـاهری می شـود، اگر متعلق موضوع برای حکم واقعی شده باشد و بعد همان را برای مشـکوک آن بخواهیم اثبات کنیم، این حکم ظاهری می شود، اما اگر متعلق حکمی نداشت و از اول به مشکوک حکمی تعلق گرفته، آن حکم واقعی است.

در مسئله جـاری که ذی رأسـین علم اجمـالی به حرمت غمس یکی از دو سر در آب دارد و مرتکب خلاف شـرع می شود و یکی از دو رأس را در آب فرو می برد، آقایـان می گوینـد در لزوم کفـاره شک دارد و اصل برائت استماننـد شک در لزوم حـد که اصـل برائت است، امـا نبایـد به آنجـا قیاس نمود، آنجا شک نیست و قطعاً موضوع این حکم محقق نیست، اینجا ببینیم ذاتاً چه حکمی دارد؟ اینجا ممکن است کسـی بگویـد بعد از غمس رأس مشـتبه در آب، اینگونه علم اجمالی حاصل می شود که یا واجب است از رأس دیگر اجتناب کنـد و یا کفاره بپردازد و همان رأس قبلی را دوباره در بقیه آب، اگر باشد، فرو نبرد، حالاـ این را که در بقیه آب فرو نبرد، به دلیـل اینکه تفاصـیل دارد، کنـار می گـذاریم، علم اجمـالی بین ثبوت کفاره و حرمت ارتمـاس وجود دارد، بعـد از فرو بردن سـر در آب یقین دارد که یـا بایـد به دلیل اینکه آن که در آب فرو رفته، برای بـدن سـر بوده، کفـاره بدهـد و یـا به دلیـل اینکه آن دیگری رأس برای بـدن است، بایـد از فرو بردن آن در آب اجتنـاب کنـد، چرا علم اجمالی بار نشود؟

ص: ۳۹

این یک بحث کلی و مفصل در بحث ملاقی و ملاقی است، یکی از مطالب آنجا به اینجا نیز مربوط است، و آن این است که اول علم اجمالی داشت و وجوب اجتناب از غمس احد الرأسین با علم اجمالی ثابت بود و بعد از فرو بردن احد الرأسین در آب، علم اجمالی بین حرمت فرو بردن رأس موجود و وجوب کفاره است، کسانی که می گویند علم اجمالی دوم مؤثر نیست، گفته اند که باید علم اجمالی منجز علی کل تقدیر باشد و علمی باشد که که در اثر آن تنجز آمده باشد، قهراً چنین علمی تأثیر دارد و به حکم عقل لزوم اجتناب می آورد، ولی در اینجا آن طرف قبل که باقی مانده، به علم اجمالی سابق قبلاً منجز بوده و دیگر تنجیز حادثی برای آن حاصل نمی شود و علم اجمالی دوم دیگ نقشی ندارد، اگر این علم اجمالی یک تکلیف جدیدی احداث می کرد و نمی دانستیم کفاره یا ارتماس است، علم اجمالی اثرگذار بود، ولی اگر آن رأس باشد، تأثیر برای همان علم اجمالی قبلی است که می گوید آن مشتبه را در آب فرو نبر، لذا بر این علم اجمالی دوم، احکام شبهه بدوی بار است و احکام شبهه مقرون به علم اجمالی بار نیست تا لازم باشد از هر دو اجتناب شود، وجوب اجتناب یک رأس به وسیله منجز قبلی ثابت بوده و دو منجز بر یک شی ء نمی تواند بیاید، این مطلبی است که در آنجا گفته اند.

ولی این مطلب قابل مناقشه است، و آن این است که منجز به معنای احداث تنجیز، درست است و احداث تنجیز نمی شود و آن منجز اسبق دارد، ولی به معنای اینکه مصحح احتجاج فراهم شود و حجت پیدا شود، در یک چیزی قبلاً یک دلیل داشتیم و بعد ممکن است حجج متعدد پیدا شود، هم به وسیله علم اجمالی اول و هم به علم اجمالی دوم می تواند آن طرف مشتبه باقی مانده را احتجاج کند، به چه دلیل علم اجمالی دوم بی خاصیت باشد؟

ص: ۴۰

منتهـا مرحوم آقای داماد یک مطلبی داشت و لو در مقام تفریعات مطابق مبنا تفریع نمی کرد و مطابق مشـهور مشـی می کرد و نظر من این بود که بر مبنای ایشان بسیاری از مطالب تغییر می یابد، و آن این است که ایشان تأثیر علم اجمالی را به حکم عقل نمی دانست و با الغاء خصوصیت از نصوص خاصه مانند «یهریقهما و یتمم» و «یرمیهما الی الکلاب» و نماز در دو لباس محتمل النجاسه و به طرف جهات اربع استفاده می کرد، عرض ما این بود که بنابر این مبنا تمام این موارد مخالفت با خطاب واحد بود، در اصول یک بحثی هست که مرحوم شـیخ عنوان نموده که اگر مخالفت با دو خطاب بود، آیا این مباحث علم اجمالی جاری می شـود، اگر عقلی باشـد ممکن است بگـوئیم خطـاب واحـد و متعـدد فرقی نـدارد، امـا اگر بخـواهیم اصـطیاد قاعـده و الغـاء خصوصـیت کنیم، از این موارد که همه مخالفت خطاب واحد است، نمی توانیم مخالفت خطابین متعدد را استفاده کنیم. مسئله رمس رأس یـک خطـاب است، ولی کفـاره که طرف علم اجمالی است که یا مشـتبه را در آب فرو نبرد و یا کفاره بدهـد، این مخالفت با دو خطاب تحریمی و وجوبی است که از نظر سـنخ نیز مخالف یکـدیگر است، به وسـیله ادله الغاء خصوصـیت نمی توانیم از اینهـا الغاء خصوصـیت کنیم، اگر نشـد، می گوئیم چون این علم اجمالی بعـدی علم اجمالی به خطاب واحـد نیست و بین حرمت و وجوب و دو سنخ خطاب است، این علم اجمالی دوم تأثیر ندارد و اصل برائت جاری می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۴۱

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در غمس رأس صائم ذی رأسین در آب بود، مقداری از ثمرات مبنای مرحوم آقای داماد در مسئله جریان اصول در اطراف علم اجمالی را عرض کنم. ایشان می فرمود اجرای اصول در غیر علم تفصیلی به خلاف، طبق قواعد اولیه درست است، در روایت «کل شیء حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» که معتبر است و مرحوم شیخ نیز دلالت آن را قبول کرده، معرفت تفصیلی حرام غایت حلیت قرار گرفته که در غیر این صورت اجرای اصول هست. از طرف دیگر، مرحوم آقای داماد علاوه بر علم تفصیلی، در اطراف علم اجمالی نیز اصل را جاری نمی دانست و می فرمود که در فقه موارد زیادی هست که علم اجمالی را لازم الاتباع دانسته و از آنها به وسیله الغاء خصوصیت، قاعده اصطیاد می کنیم که مذاق شرع این است که در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی شود، برخی قواعد مانند «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» اصطیادی است، این جمله کلی در روایات نیست ولی آقایان با الغاء خصوصیت از جزئیات موجود در موارد مختلف، این قاعده را کشف و اصطیاد کرده اند. ایشان نیز در باب علم اجمالی با الغاء خصوصیت از نصوص خاصه مانند «یهریقهما و یتمم» و «یرمیهما الی الکلاب» و نماز در دو لباس محتمل النجاسه و به طرف جهات اربع، کشف می کرد که مذاق شرع این است که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود و اصول مأمّن از عقاب وجود ندارد.

بنابر این مبنا ثمرات بسیاری در فقه هست که مرحوم آقای داماد به آن نتایج فقهی عنایتی نداشت و شاید مطابق مشهور عمل می کرد. وقتی لفظ کلی در روایات نبود و قرار شد با الغاء خصوصیت از جزئیات مختلف یک قاعده عامی اصطیاد کنیم، با کشف آن، شمول قاعده نسبت به تمام موارد مورد اختلاف اصولیین در اجراء مورد اشکال می شود، بعضی نیز اختلافی نیست ولی برای آنها مدرک می شود. مثلاً راجع به شبهات غیر محصوره به دلیل اینکه حکم واقعی فعلی نیست، می گوئیم حتی با قطع به مخالفت، اجرای اصول اشکالی ندارد، چون از این موارد جزئی که راجع به شبهات محصوره است، چنین قانون کلی اتخاذ نمی کنیم که حتی در شبهات غیر محصوره باید علم اجمالی رعایت شود، و در جمع بین حکم واقعی و ظاهری به وسیله این ادله ای که اجازه داده، گفته اند که آنها از فعلیت افتاده است. شبهه ای را که آقایان محصوره حساب می کنند مانند علم اجمالی کثیر در کثیر و نجاست آب سیصد اناء از هزار اناء در صورت محل ابتلاء بودن همه آنها که می گویند به منزله نجاست آب یک اناء از سه اناء است، بنابر اصطیاد قاعده نمی توان علم اجمالی کثیر در کثیر را با موارد قلیل در قلیل یکسان دانست، در بعضی روایات آمده که با اینکه روغن های حیوانی زیادی از بربر و سودان در بازار هست که به هنگام ذبح حیوان تسمیه بر آنها نشده، اما روغن های بازار پاک است و استفاده از آنها اشکالی ندارد. مطلبی مرحوم شیخ در رسائل عنوان نموده که گاهی علم اجمالی به خطاب واحد و گاهی به خطابات متعدد و حتی با اختلاف در سنخ حکم است، در تمام مواردی که خطابات مختلف باشد مانند مسئله جاری که وجوب کفاره و حرمت غمس رأس دیگر در آب است، اجرای اصل برائت اشکالی ندارد، چون همه جزئیات مختلف موجود که به وسیله الغاء خصوصیت از آنها قاعده اصطیاد می شود، درباره خطاب واحد است. اگر موضوع معلوم بالاجمال تدریجی الحصول باشد مانند زنی که روزهائی از ماه را خون می بیند و نمی داند کدام حیض است، بنابر قاعده اصطیادی اینجا برای نفی حیض و جواز مباشرت اصل جاری است، این مانند «یهریقهما و یتمم» و «یرمیهما الی الکلاب» و نماز در دو لباس محتمل النجاسه و به طرف جهات اربع نیست که موضوع آنها بالفعل موجود است،

موضوع این خطاب بعد پیدا می شود، یا الان خطاب به اجتنب دارد و یا چند روز دیگر خطاب پیدا می کند. همچنین آن که در مورد بحث گفته اند چیزی که به وسیله علم اجمالی قبلی تنجز یافته، به وسیله علم اجمالی بعدی دیگر تنجز نمی یابد، چون قیام منجز به کسر بر منجز به فتح می شود و یک چیز منجز صلاحیت تنجز دوباره ندارد و مرحوم آقای داماد می فرمود تنجز به معنای استحقاق عقوبت است، به آقایان ایراد می کردیم که اگر وجهی پیدا شد که شارع بتواند به عبد احتجاج کند، با حجت داشتن چیزی مانعی نیست که حجت دیگری پیدا شود و ممکن است حجج متعدد باشد، مرحوم علامه در الفین دو هزار دلیل برای اثبات امر اعتقادی اقامه نموده، برای استحقاق عقوبت ممکن است ادله مختلفی باشد، حالا این را من عرض می کنم که ممکن است این ادله عرضی و ممکن است طولی باشد، در حرمت ربا اول آیه قران و بعد از پیامبر و امیر المؤمنین و سایر ائمه صادر شده، حق تعالی در صحرای محشر به هر کدام از اینها به طور استقلال احتجاج می فرماید، چرا دو دلیل دلیلیت پیدا نکند، اینکه یک شی ء منجز دوباره نمی تواند تنجز یابد، به این صورت درست نیست، ولی بنابر مبنای مرحوم آقای داماد و اصطیاد قاعده و حکم به تنجز علم اجمالی، می گوئیم آن ادله ای که از آنها قاعده اصطیاد شده، در یک چیزی است که منجز قبلی نداشته و ابتدای تنجز آن است، پس، آن ادله مواردی را که منجز قبلی دارد، شامل نمی شود، می توان با این مسلک همه اینها را حل نمود.

ص: ۴۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ملاقی اطراف شبهه که علم یا معلوم متأخر است، نمی توان با اصطیاد قاعده آنها را استفاده نمود، اگر مقتضای برائت باشد باید برائت جاری نمود.

حالا به ذهنم می آید که بنابر مسلک قوم و غیر از مسلک مرحوم داماد نیز می توانیم بگوئیم در مثل کفاره اصل برائت جاری می شود، ما برائت عقلی و قیام منجز به منجز را تمام نمی دانیم ولی بنابر مسلک قوم جریان برائت شرعی مانعی ندارد، چون آقایان به این دلیل برائت شرعی را در اطراف علم اجمالی جاری نمی دانند که اگر اصل برائت در هر دو طرف جاری شود، ترخیص در مخالفت قطعی عقلی است، و اجراء در یکی از آنها به طور معین ترجیح بلا مرجح است، و اجراء در واحد لا بعین فرد عامی است، از این رو، این اصول تساقط می کند. ما می گوئیم این ترجیح بلا مرجح در مثل کفاره و غمس رأس دیگر جاری نیست، چون در اینجا اصل را در کفاره جاری می کنیم و در غمس رأس دیگر که دلیل قبلی تنجیز آن را اثبات کرده، به دلیل وجود مرجح جاری نیست، دلیل قبلی گفته غمس هر کدام از دو رأس را منفرداً مرتکب شود، استحقاق عقوبت دارد، چون اثبات تنجز شده، اگر اصل جاری شود، خلف فرض می شود.

یک بحث دیگری هست که هم مرحوم آقای حکیم و هم مرحوم آقای خوئی دارد، گفته اند مرحوم سید که فرموده نمی توانیم حکم به بطلان کنیم، به این معنا است که از چنین حکمی می توانیم استنتاج ثبوت کفاره کنیم و به معنای اکتفا به چنین روزه ای نیست، برای خاطر اینکه این اکتفا با تنجزی که به وسیله علم اجمالی قبلی آمده، سازگاری ندارد، لذا مرحوم آقای حکیم می فرماید کسی که رأس خود در آب فرو برده، استصحاب بقای صحت نمی تواند جاری کند، زیرا تنجز یافته و با فرض تنجز قبلی استصحاب بقای صحت جاری نمی شود.

ص: ۴۳

در اینجا عرض من این است که روزه ها مختلف است، در واجب موسع که شخص به ممنوعیت فرو بردن احد الرأسین در آب علم اجمالی دارد، اگر مخالفت کند، نمی تواند اکتفا کند، چون با تنجز قبلی سازگار نیست، در واجب موسع تکلیفاً اشکال نداشت و وضعاً اشکال داشت که به آن نمی تواند اکتفا کند، اگر نتیجه علم اجمالی تنجز شد، معنای آن این است که به آن نمی شود اکتفا کرد، قهراً نمی توان گفت در صورت فرو بردن احد الرأسین در آب به روزه اکتفا شود، این خلاف فرض است. ولی در واجب مضیق غیر از روزه ماه مبارک رمضان مانند روزه نذر می توان اکتفا را نیز اثبات نمود، چون ادله ای که تنجز آورد، نتیجه تنجز این است که در صورت مصادف با واقع شدن، عقاب هست و معارضه اصل مقتضی عدم عقاب با این سازگار نیست، اما احکام دیگر هیچ مانعی ندارد، اگر واجب معین باطل شده باشد، باید قضا بجا آورد، امساک در بقیه روز در غیر از ماه مبارک رمضان لازم نیست، اینجا ممکن است شارع حکم به صحت نماید اما به این معنا نیست که تنجز آن را از بین نبرد و نفی عقوبت شود، قضاء ندارد اما عقاب هست، این چگونه با تنجز قبلی تضاد داشته باشد، در صورتی که نمی دانیم ارتماسی که محرم است واقع شده یا نشده، چرا استصحاب صحت نکنیم، در ماه مبارک رمضان این اثر که باید تا آخر امساک شود، ثابت است، ولی راجع به اسقاط قضاء مانعی نیست و با تنجز قبلی منافاتی ندارد، معنای تنجز این است که این کار اجازه داده نشده، ولی اگر خلاف کرد، موظف است تمام کند و دیگر قضاء نیز ندارد. به نظر می رسد که باید این تفصیل داده شود که در واجب غیر معین معنای تنجز عدم اکتفاء است و در واجب مضیق برای اسقاط قضاء یا برای لزوم اتمام عمل استصحاب صحت کفایت می کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عمل تدریجی الحصول است اما موضوع بالفعل موجود است.

«اذا کـان مایعـان یعلم بکون أحـدهما مـاءاً یجب الاجتنـاب عنهمـاو لکن الحکم بالبطلاـن یتوقف علی الرمس فیهما». حکم این مسئله آب مشتبه نیز از همین بحث راجع به مشتبه الرأس معلوم می شود، اما مانند ذی الرأسین نیست که غیر متعارف باشد.

«لا یبطل الصوم بالارتماس سهواً أو قهراً أو السقوط فی الماء من غیر اختیار».

«اذا ألقی نفسه شاهق فی الماء بتخیل عدم الرمس فحصل لم یبطل صومه». کلیات این بحث ها نیز بعداً خواهد آمد.

«اذا کـان مـایع لا یعلم أنه ماء أو غیره» بر خلاف نظر شـهید ثانی فرو بردن سـر در مطلق مایع ممنوع نیست و بایـد آب باشـد، و طبق تحقیق فرو بردن سر در آب مضاف نیز ممنوع نیست، «لم یجب الاجتناب عنه».

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، باید فرض بگیریم که حالت سابقه ندارد، حالت سابقه حکم علم را دارد.

«اذا ارتمس نسـیاناً أو قهراً ثم تذکر أو ارتفع القهر وجب علیه المبادره الی الخروج و الا بطل صومه». گرچه حدوثاً غیر اختیاری یا غیر عمدی بوده اما بقاءاً رمس اختیاری است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۳۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

در بحث غمس احد الرأسـین در آب تکمیلی عرض کنم، بنابر اینکه رمس رأس زائد به روزه اشـکالی نرساند، ما می گفتیم و شاید ظاهر متن نیز همین باشد که ملزم بود هیچیک از رأسین را در آب فرو نبرد ولی اگر در آب فرو برد، مقتضای استصحاب این است که غمس رأس اصـلی محقق نشده و در نتیجه قضاء واجب نیست و در بعضـی از موارد در روزه معین امساک تا آخر روز واجب است، نظر مختار این بود که استصحاب جاری است و این نتیجه را دارد.

ص: ۴۵

مرحوم آقـای حکیم و مرحوم آقـای خوئی می فرماینـد که نمی توان گفت که روزه قضـاء نـدارد، مرحوم آقای خوئی دو بیان دارد، البته در این مبحث نیست و یـک مقـداری که می گـذرد دو بیـان دارد ؛ یکی این است که بگـوئیم علی کـل تقـدیر چه رأس در آب فرو برده شـده، رأس ممنوع باشـد یا نباشـد، روزه باطل است، به گونه ای تقریب می کنـد که حکم به بطلان می شود، و دوم این است که روزه باطل نیست ولی وظیفه دارد که قضاء بجا آورد، در بسـیاری از موارد علم اجمالی اینگونه است که به نجـاست اطراف علم اجمـالی حکم نمی شود ولی وجوب اجتنـاب دارد، نمی توان حکم نمود که وجوب اجتنـاب واقعی دارد ولی به حسب حکم عقلی بایـد اجتنـاب نمود، می فرمایـد واقعاً محکوم به بطلان نیست و اگر فی علم الله رأس غیر ممنوع در آب فرو رفته باشـد، روزه واقعاً صـحیح است و اگر ورثه از این حقیقت آگاه باشـند، لازم نیست قضاء کنند، ولی به حسب

حکم ظاهری او باید احتیاط کند و قضاء کند، مرحوم آقای حکیم می فرماید لا یحکم بالبطلان و لا بالصحه ولی به دلیل قاعده اشتغال نمی توان به آن اکتفا نمود، مرحوم آقای خوئی بنابر یک تقریب با مرحوم آقای حکیم موافق است و بنابر تقریب قبلی چه مصادف با رأس واقعی باشد یا نباشد، روزه را باطل واقعی می داند، فتوای ایشان همین است که باطل واقعی است و حاشیه ایشان نیز که چاپ شده، همینطور است. ایشان اینگونه تقریب می کند که در روزه باید علی کل تقدیر جزم در نیت روزه داشته باشد و کسی که تصمیم دارد یکی از مشتبهین را در آب فرو برد، چنین تصمیمی ندارد و روزه او علی کل تقدیر باطل است.

ص: ۴۶

در مورد این جزم در نیت که ایشان می فرماید، عرض می کنم که اولاً به چه دلیل جزم در نیت به عنوان شرط واقعی معتبر است، در روزه هائی که رجاءاً گرفته می شود، اشکال نمی کنند، ایشان اینجا حکم به بطلان می نماید، شاید نظر ایشان این باشد که روزه فریضه است و در فریضه شک داخل نمی شود، اگر شک مستقر در فریضه داخل شد، نفس الشک مانند حدث مبطل واقعی است و لازم نیست که مشکوک آن واقعیت داشته باشد. اگر منظور این باشد ما می گوئیم نماز یکی از فرائض است ولی در روایات اجزاء آن از یکدیگر جدا شده و گفته شده که در اجزاء دارای جنبه فریضه ای شک داخل نمی شود و لذا نفس شک در رکعت اول و دوم بعد از استقرار نماز را باطل می کند ولی در دو رکعت دیگر با اینکه جزء نماز است نفس الشک باطل نمی کند و شک در سنت غیر فریضه داخل می شود. حالا اصل روزه فریضه است اما نمی توان گفت که ارتماس فریضه است، پس در شک در تحقق ارتماس نمی توان گفت مشمول الفریضه لا تدخله الشک و محکوم به بطلان واقعی علی کل تقدیر است و دلیلی برای این وجود ندارد. حالا بر فرض بپذیریم که اصل روزه فریضه است، آیا تمام روزه ها فریضه است؟ فریضه بودن بعضی از صوم ها را اصلاً نمی توان اثبات نمود، چون در کتاب الله نیامده و فرض الله نیست، یکی از روزه ها روزه ای است که به عنوان کفاره قضاء شدن نماز عشاء در اثر خواب باید گرفته شود، همچنین صوم در باب برخی کفارات در حج که فرض الله نیست و با آیه نمی توان اثبات نمود، پس اولاً، نمی توانیم همه صوم ها را فریضه بدانیم. و ثانیاً، بر فرض که فریضه باشد، فریضه بودن اجزاء آن را باید ثابت نمود. و ثالثاً، مطلب عمده که هم در این وجه و هم در وجه بعدی جاری است، این است که لا یدخله الشک به این معنا است که اگر در حصول متعلق امر شک شود، شما بگوئید که عمل واقعاً باطل است و یا اینکه حکم به صحت نمی توان نمود و احتیاط لازم است و بنابر قاعده اشتغال قضاء هست، ایشان می فرماید وقتی با قاعده اشتغال چیزی لازم شد، موضوع آن ادله اقض ما فات که می گوید قضاء دارد، اعم از مأمور به واقعی و عقلی قضاء لازم شده با قاعده اشتغال است، اگر با قاعده اشتغال نیز حکم به صحت نمی کنید، به وسیله ادله اقض ما فات قضاء لازم است، ایشان قضاء را لازم می داند. مطلبی که عرض می کنم، پاسخ هر دو تقریب ایشان است، این مبتنی بر این است که استصحاب جاری نشود، ولی اگر استصحاب موضوع را درست کند، کفایت می کند، با قاعده تجاوز حکم به رکوع می شود و حکم به صحت نماز می شود، اینجا نیز اگر با استصحاب اثبات صحت شد، و در مورد اینکه الفریضه لا یدخله الشک، استصحاب حکم عدم الشک دارد، اصول تنزیلی و اماره حکم علم را دارد، بر اصل برائت و احتیاط احکام شک بار می شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : تصمیم به چیزی دارد که در صورت انجام دادن، به وسیله ادله استصحاب، شارع به آن اکتفا می نماید، چنین نیتی مضر نیست، ادله استصحاب نمی تواند اجازه ارتکاب دهد اما اکتفا نمودن به آن مانعی نیست. البته همه این بحث ها مبتنی بر این است که متن مبطل می داند، بعضی مبتنی است و بعضی اعم از مبطل و حرام است.

البته مرحوم آقای حکیم در بعضی از مسائل مطلبی دارد که مرحوم آقای خوئی آن را بحث ننموده، و آن این است که آیا در شک در آب بودن مایع و مایع مشتبه و همچنین رأس مشتبه، اصل می تواند روزه را تصحیح کند؟ مرحوم آقای خوئی در صورتی که طرف علم اجمالی نباشد، با اصولی مانند استصحاب و اصل برائت روزه را تصحیح کند و می فرماید بنابر مبنای ما استصحاب عدم ازلی که این مایع قبل از وجود خود عنوان مائیت نداشته و در صورت شک بعد از وجود با استصحاب عدم ازلی به عدم مائیت حکم می کنیم و ارتماس در آن شرعاً اشکالی ندارد. البته ما به استصحاب عدم ازلی قائل نیستیم و می گوئیم اینها باید عرف پسند باشد و ادله استصحاب را شامل این مصادیق بداند، مباحث دقیق حوزوی برای احکام شرعی معیار نیست و استصحاب عدم ازلی قابل فهم عرفی نیست و مرحوم آقای بروجردی نیز قائل نبود. راه دیگری که روزه تصحیح شده، ادله حدیث رفع و برائت است، می گوئیم آب های متیقن وجداناً مانعیت دارد، این مایعی که مشکوک المائیه یا اطلاق و عدم الاضافه است، مانعیت آن برای وضو مشکوک است، با حدیث رفع که به خصوص مؤاخذه اختصاص ندارد، مانعیت آن را برمی داریم. البته مرحوم آقای حکیم این را قبول ندارد و می فرماید که رفع مانعیت نمی شود. خلاصه، مرحوم

آقای خوئی هم با استصاب بنابر مبنای خود که استصحاب عدم ازلی است، و هم بنابر مبنای قوم با اصل برائت و حدیث رفع آب بودن را نفی می کند.

مرحوم آقای حکیم می فرماید ممکن است اینجا کسی به جریان اصل برائت اشکال کند که گاهی حکمی که به موضوعی تعلق می گیرد مانند حرمت دروغ گفتن، به نحو طبیعت ساری است که در حقیقت مصادیق آن موضوع حکم است، و گاهی صرف الوجود و اصل الوجود در مقابل عدم محض ممنوع است، عدم الطبیعه مطلوب شارع است و اصل وجود طبیعت ممنوع است، اگر به وجوده السعی موضوع حکم قرار بگیرد، ممکن است مشکوك را با اصل برائت بگوئیم اشکالی ندارد، ولی اگر ممنوع یک شیء و اصل الطبیعه است، نسبت به مشکوك مقتضای قاعده اشتغال این است که حصول امر بسیط احراز شود، اگر مرکب باشد، با اصل جزء مشکوك را رفع می کنیم، اما در عنوان بسیط محصل آن امر خارجی اعدام مختلف است در شک در محصل باید احتیاط کرد، و نابر اینکه صرف الوجود ممنوع است و به نحو طبیعت ساریه نیست، باید از مصادیق مشکوکی که نمی دانیم عدم الطبیعه حاصل شد یا نشد، با اصل برائت نمی توانیم حصول عدم الطبیعه را اثبات کنیم. بعد ایشان پاسخ می دهد که شک در وسعت و ضیق موضوع است که آیا موضوع این مورد را نیز شامل شده، با اصل برائت سعه از بین می رود.

فرمایش ایشان روشن نیست، یک مرتبه در شک در محصل برائت جاری می کنیم، در شک در حصول عنوان بسیط مانند اکرام زید که محصل آن امر مرکب مربوط به پذیرائی ده یا نه جزئی است، در شک در محصل می گویند باید احتیاط کرد، اگر عدم الطبیعه به نحو سعی گفتیم که از اول به نحو انحلال است و منهی عبارت از تمام افراد است، این اقل و اکثر است، ولی فرض این است که اصل و صرف الطبیعه ممنوع است و به نحو طبیعت ساری نیست، اینجا چطور از شک در محصل بیرون ببریم و بگوئیم در سعه و ضیق موضوع شک داریم، و بسیط ندانیم و مرکب قائل شویم؟ البته اگر در اموری مانند شک در محصل، عرف چیزهائی را حکم واحد حساب کند و در صرف الطبیعه و طبیعت ساری حکم را بر مصادیق بار می کند، این کافی است ولی سبک بیانات آقایان اینطور نیست و دقت های غیر عرفی دارند، بنابر دقت های غیر عرفی مقتضای قاعده اشتغال احتیاط است.

حالا در مورد کسی که بر اثر فراموشی نسبت به روزه و یا قوه قهریه ای از او ارتماسی محقق شد و یا در آب بود و متوجه اذان صبح شد، مرحوم سید در مثل این فروض می فرماید که باید از آب خارج شود، و آقایان نوعاً متن را قبول دارند ولی مرحوم آقای خوئی با اینکه با متن موافقت می کند ولی تقریبی دارد که با توجه دیگران فرق دارد.

مرحوم آقای خوئی می فرماید در بحث غسل ارتماسی گفته ام که احکامی که به نحو امر یا نهی یا فعل ماضی یا مضارع گفته شده باشد، هر کدام از اینها که موضوع حکم قرار بگیرد، حدوث معیار است و بقاء معیار نیست، الفاظ افعال برای حدوث مبدأ وضع شده است البته به نحو اسم فاعل و اسم مفعول اشکالی ندارد که بقاءاً نیز باشد. ایشان می فرماید در روایات مقام فعل ماضی مانند رمس است، اینجا ممکن است بگوئیم که به دلیل فراموشی یا عدم توجه و یا قوه قهریه رمس به نحو حدوث اشکال نداشته و در بقاء نیز رمس صدق نمی کند، از این رو، ممکن است کسی بگوید که می تواند در زیر آب بماند. بعد ایشان می فرماید درست است که مقتضای جمود بر لفظ این است، ولی مناسبات حکم و موضوع دخالت دارد، عرف می فهمد که شارع می خواهد که شخص به هنگام روزه از لذت سر به زیر آب بودن بهره مند نشود، این نظیر امر به گوشت خریدن از بازار است که عرف می فهمد رفتن به بازار مدخلیتی ندارد و مهم خریدن گوشت است، گاهی تعبیراتی می شود که لفظ شامل نیست ولی الغاء خصوصیت می شود و یا مثلاً بازار رفتن را مقدمه می فهمند، لذا باید از آب بیرون بیاید، این فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

ص: ۵۰

عرض ما این است که اینکه ایشان فرمود تمام افعال فقط برای حدوث است، در تعبیرات عرفی گفته می شود زید نام یا جلس یا کان یا بقی قدر ساعتین که برای حدوث و بقاء است، خصوصاً افعال باب افتعال و ارتماس خیلی روشن تر است که امر قار و ثابت است، به نظر می رسد که علاوه بر مناسبات حکم و موضوع، ادله نیز بر عدم جواز بقاء دلالت دارد.

مسئله بعدی مسئله مشکلی است که کسی مانند جنب که در واجب موسع مأمور به ارتماس است، آیا نفس وجوب ارتماس در فرض مخالفت، منشأ بطلان روزه می شود؟ نظر مرحوم آقای نائینی و شاید ظاهر متن بطلان است ولی مرحوم آقای خوئی می خواهد با ترتب تصحیح کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

برای مسئله ۴۰ که گذشت، لازم است توضیحی عرض کنم، آن مسئله این است که روزه مکره به ارتماس باطل است، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی بیانی دارند و قبلاً نیز در تقریرات مرحوم نائینی هست، در اینجا به صورت مختصر عرض می کنم. در وجه بطلان می فرمایند که اطلاقات ادله اولیه اجزاء و شرائط، مکره را نیز شامل است و گرچه حدیث رفع بر ادله اولیه حکومت دارد اما نمی تواند عبادت را تصحیح کند، و این یا به این دلیل است که مفاد آن فقط رفع مؤاخذه است که نظر مختار این است و یا بر فرض اعم بودن، مؤاخذه و اموری که مترتب بر افعال است، مرفوع است و به وسیله آن صحت اثبات نمی شود، شأن حدیث رفع، موجود را معدوم فرض کردن است و معدوم را موجود فرض کردن نیست، و بعد مرحوم آقای حکیم مطلب اضافی دارد که این مخصوص به بحث صوم نیست و در سایر عبادات نیز اکراه بر ترک جزء یا شرط یا فعل مانع اثبات صحت نمی کند.

ص: ۵۱

اگر بپذیریم که حدیث رفع به رفع مؤاخذه اختصاص ندارد، می گوئیم چیزی که در اثر خطا یا نسیان یا اکراه یا اضطرار واقع می شود و رفع آن مطابق امتنان است، شارع در عالم اعتبار، ما وقع را برمی دارد و کالعدم می نماید، جزء یا شرط را که ترک کرده، شارع می فرماید ترک نکرده، می گویند که رفع العدم و عدم العدم عین الوجود نیست و ملازم الوجود است و مثبتات اصول حجت نیست، اگر بخواهیم کلام آقایان در وجه عدم اثبات صحت به وسیله حدیث رفع را توجیه کنیم، مراد این است.

این را مکرر عرض کرده ام که در حوزه ها یک روش نادرستی هست که اگر در کتبی مانند کفایه مطلبی ذکر شد، به عنوان امر مسلم تلقی به قبول می کنیم و به فطریات اولیه خود مراجعه نمی کنیم، حالا۔اینجا ما مطابق همان مطلب کفایه عرض می کنم. در مورد مطلبی که در کفایه راجع به حجت بودن یا نبودن مثبتات و لوازم اصول، در رسائل مطلبی هست که چیزهائی بالدقه العقلیه واسطه دارد ولی به حسب متفاهم عرفی واسطه ای دیده نمی شود، ایشان خفاء واسطه تعبیر می کند، در اینجا ایشان به سراغ عرف رفته است. حالا اگر بگویند ترک نکردید یا بجا نیاوردید، وجداناً عرف بین اینها واسطه ای نمی بیند، اگر

گفتیم که در خفاء واسطه اشکال مثبت بودن نیست، اینجا واسطه خفی است. در کفایه مطلبی اضافه بر رسائل دارد و می گوید گـاهی چیزی واسـطه می خـورد و عرف نیز متوجه به واسـطه است ولی بین وجود واقعی و وجود تنزیلی شـی ء ملاـزمه هست، تلاـزم اختصاص به وجود واقعی نـدارد و وجود تنزیلی نیز تلازم دارد، مثلًا اگر ذی المقـدمه به حکم عقل واجب شـد، مقـدمه آن نیز واجب است و فرقی بین حکم واقعی و ظـاهری نیست، اگر اثبات کردیم که حکم ظاهری هست، لازم از ملزوم تفکیک نمی شود و ملازمه نیز برای اعم از واقع و ظاهر است، وجوب مقـدمه ثابت می شود، و مطلب اضافی که به بحث جاری مربوط است، این است که گـاهی ممکن است به حکم عقـل ملاـزمه ای نباشـد و قابـل تفکیـک هست ولی عرف همانطور که وجود واقعی را ملازمه می داند، وجود ظاهری را نیز ملازمه می داند و مثلًا فوقیت یک شـیئی نسـبت به یک شیئی را با تحتیت شی ء دیگر نسـبت به آن ملاـرم می دانـد، اگر ابوت یکی از دو نفر بـا اصـلی اثبات شـد، عرفاً همین برای اثبات بنوت دیگری کافی است و این نیز بالملازمه العرفیه اثبات می شود، عرف ماننـد ابوت و بنوت واقعی، بین ابوت و بنوت تنزیلی نیز ملازمه می بیند. اینجا نیز می گوئیم بین عدم العدم و وجود فرقی نمی بیند و نقل به معنا می کند و اگر بر فرض عرف توجه نیز داشـته باشد که عـدم العـدم عین الوجود نیست، به قـدری ملاـزمه قوی است که اعم از ظـاهر و واقع می بینـد، لـذا به نظر می رسـد که شـمول حدیث رفع نسبت به مسئله جاری اشکالی ندارد، مگر اینکه این آقایان ادعا کنند که این حدیث رفع الترک نیست، چون ترک امر عـدمی است، رفع یـک امر وجـودی است، امـا وجه این ادعـا معلـوم نیست، زیرا از حـدیث رفع می فهمیم اگر در اثر خطا خلافی واقع شده، خلاف شـرع گاهی امر وجودی و گاهی مانند تارک الصلاه امر عدمی است و شارع بفرماید که او را تارک بشـمار نمی آورم. لـذا به نظر می رسـد که اگر حـدیث رفع را به مؤاخذه اختصاص ندهیم، به وسـیله آن تصـحیح عمل نیز می شود.

مرحوم آقـای حکیم اینجـا مطلبی اضافه بر کلام مرحوم آقای خوئی دارد و می فرمایـد و همچنین اگر در سایر عبادات اکراه به ترک جزء یا شرط یا فعل مانع شد، به وسیله حدیث رفع نمی توانیم اثبات صحت کنیم.

به ایشـان عرض می کنم که چه لزومی دارد اثبـات صـحت کنیم، مـا به انجـام آنچه تحت الاـمر است، مـأمور هستیم، حالا اگر وجداناً جزء و شرط را انجام داده ایم و نسبت به مانع مانند تکتف و تکلم مکره و مضطر شدیم، شما که می گوئید حدیث رفع علاوه بر مؤاخـذه آثار فعل وجودی را رفع می کند و نسـبت به جزء و شـرط به دلیل اینکه ترک شده، فعل را نمی تواند اثبات کنـد، رفع الترک نمی توانـد اثبات فعل شـی ء بکنـد، ولی در مانع این است که مانع وجود پیـدا نکنـد و حدیث رفع می گوید مـانع وجود پیـدا نکرده، چه نیازی هست که صـحت را که مفهوم انتزاعی است، اثبات کنیم، آن که لازم است انجام چیزی که تحت الامر است، اجزاء و شـرائط آن بالوجـدان انجام شده و با اصل مانع نیز منتفی است، به چیزی بیش از این نیازی نیست. به نظر می رسد که اگر در باب اجزاء و شـرائط نیز گفتیم، حدیث رفع وجود جزء و شرط را اثبات نمی کند، ولی مانع را در عالم اعتبار برمی دارد و دیگری مشکلی نیست و عبد به وظیفه خود عمل کرده و مأمور به را انجام داده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در حدیث رفع در اصول، مرحوم آقای داماد اینجا را مفصل بحث نمود.

ص: ۵۳

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : محصلات شرعی که خیلی روشن است، در محصلات عرفی حرف هست، گاهی بعضی چیزها بالـدقه معلوم می شود که از قبیل محصل مرکب یا بسیط است، بساطت و ترکب بالدقه العقلیه معلوم می شود، عرف یک جور می فهمد و حقیقت این است که حکم یکسانی دارد. «مسئله ۴۲ : اذا کان جنباً و توقف غسله علی الارتماس انتقل الی التیمم اذا کان الصوم واجباً معیناً و ان کان مستحباً أو کان واجباً موسعاً وجب علیه الغسل و بطل صومه». در این عبارت تسامحی شده که فرض منحصر گرفته شده، اما شارحین و محشین به آن توجه ننموده اند، در اینکه ارتکاب یک محرم یا ترک واجب وظیفه را از غسل و وضو به تیمم منتقل می کند، بحثی نیست، ولی لفظ اطلاق دارد و شامل جنابت در عصر روزه واجب معین و بعد از خوانـدن نماز ظهر و عصر می شود، در حالی که فرض منحصر نیست و می توانـد بعـد از افطار غسل کنـد، این قید نیز باید آورده شود که این انتقال به تیمم در صورتی است که به تحصیل طهارت در روز موظف باشـد. ذیل عبارت که قائل به بطلان شده، بنابر مبنای خود ایشان است که ارتماس را مبطل می داند.

مرحوم آقای نائینی در اینجا حاشیه ای دارد و می فرمایـد با غسل و نیت غسل روزه باطل نمی شود بلکه با نفس وجوب غسـل باطل می شود، حتی در صورتی که نخواهد غسل کند، روزه باطل است.

مرحوم آقـای خوئی در ادامه این مطلب بیانی دارد که با امر ترتبی در صورت مخالفت با وظیفه ارتماس صحت روزه را اثبات می کند. از قدیم مخالفت امر ازاله نجاست از مسجد و صحت یا عدم صحت نماز مورد بحث بوده است، قدماء می گفتند اگر امر به شـی ء را مقتضی نهی از ضد بدانیم، باطل می شود. مرحوم شیخ بهائی مطلبی فرموده که از آن تاریخ به بعد معرکه آراء شـده است، ایشـان فرمـوده که مـا نمی گوئیم امر به شـی ء مقتضـی نهی از ضـد است، ولی در عین حـال، چون عبـادت را می خواهیم تصـحیح کنیم، فقط منهی نبودن مصحح نیست و نیاز به امر نیز دارد و امر به شی ء مستلزم عدم امر به ضد هست، پس، امر به شـی ء را مقتضـی نهی از ضـد بـدانیم یـا نـدانیم، نمـاز باطل است. متأخرین با دو راه تصـحیح نموده انـد و مرحـوم آقـای خمینی راه سومی نیز فرموده است ؛ یکی این است که گفته انـد عبادات احتیاج به امر نـدارد و ملاک نیز کافی است، و نمازی که مزاحم با ضـد است، از نظر اثر نمازی همان نماز است و فرقی ندارد و ملاک آن هست گرچه به دلیل امر به ضد آن بدون امر شده است، مانند نجات عبد یا پسـر مولی از غرق شدن که اینطور نیست که نجات عبد هیچ مصـلحت نداشته باشد و نجات و عـدم نجات او یکسان باشـد، مصـلحت اسـتنقاذ وجود دارد اما امر بالفعل نـدارد و به اهم متوجه شـده است، لـذا اگر یکی از مـتزاحمین فوت شود، قضـاء دارد، اگر مصـلحت نداشـته باشـد، قضـاء نیز نـدارد، صـحت عبـادت متوقف به ثبوت امر نیست و ملاـک نیز کـافی است. راه دوم که بحث هـای عمیقی در آن شـده، این است که بـا بـودن امر به اهم، توجه امر به مهم به طور مقیـد اشـکال ندارد و توجه امر به آن علی وجه الاطلاق اشـکال دارد، اینطور امری درست است که اگر پسـر مولی را اسـتنقاذ نکنـد، عبـد او را اسـتنقاذ کنـد، به نحو ترتب در فرض عصـیان امر به اهم، امر مشـروط به اتیـان امر به مهم بشود. مرحـوم آقـای خمینی می فرماید امر مطلق نیز اشکالی ندارد که ما امر مطلق را قبول نداریم، حالا ما اینها را ما بحث نمی کنیم، چون بحث ها خیلی طولاـنی اسـت، فعلاًـ مضـیق را بحث می کنیم، گفته انـد امر مشـروط درست است و در نـتیجه اگر هیچکـدام را اسـتنقاذ نکرد، هم به ترک اهم و هم به ترک مهم معـاقب است، این مـورد بحث قرار گرفته که آیـا امر مشـروط به مهم درست است؟ مرحوم آخونـد و مرحـوم آقای حجت منکر بودنـد و مرحوم آقای سـید محمـد فشارکی و مرحوم میزای شیرازی قائل شدنـد و شاگردان مرحوم فشارکی نوعاً این مطلب را پذیرفتند که امر مشـروط اشـکالی ندارد و اگر ملاک را کاشف یا کافی ندانیم، با

امر صحت عبادت را اثبات می کنیم، می گوئیم از اطلاقات ادله آن که می توانیم درباره مهم رفع یـد کنیم، این است که امر مطلق ندارد اما برای اینکه در مهم به طور کلی و حتی به نحو مشروط امر ساقط است، دلیل نداریم و اخذاً به اطلاقات ادله امر مهم، تقییدی می زنیم، به این ترتب می گویند.

ص: ۵۴

بحث این است که آیا اینجا می توانیم قائل به ترتب شویم و بگوئیم با اینکه امر به ارتماس هست، در صورت مخالفت روزه صحیح است؟ ابتدا مرحوم آقای خوئی می فرماید که در اینجا ترتب معنا ندارد، ترتب در جائی است که ضدین لهما ثالث باشد و در نقیضین و ضدین لا ثالث لهما امر ترتبی صحیح نیست، نمی شود امر به مشروط کرد و گفت که اگر سکون که یکی از ضدین است، نداشتید، مأمور هستید که متحرک باشید، چون آن دیگری خود به خود حاصل شده و تحصیل حاصل است. در اینجا نیز معنا ندارد که بگویند شما مأمور هستید که ارتماس کنید، اگر ترک ارتماس کنید، ترک ارتماس کنید، اگر کسی ترک ارتماس کند، تارک ارتماس است، لذا گفته اند ترک الارتماس و لو به نحو ترتب و مشروط نمی تواند متعلق امر واقع شود. بعد مرحوم آقای خوئی پاسخ می دهد که اینجا به نحو ترتب و مشروط می تواند تعلق بگیرد، به خاطر اینکه در اینجا صرف ترک مطلوب شارع نیست و ترک عبادی و به قصد قربت لازم است، در اینجا چون آن مطلوب شرع است، لازمه ترک ارتماس، مطلق الترک است، اگر به کلی ترک مأمور باشد، ترک حاصل است، اما اگر ترک خاصی مأمور به باشد، ضدین لهما ثالث می شود، ضد ارتماس، یکی ترک قربی و دیگری ترک غیر قربی است و متعلق امر ترک قریب واقع شده و این تحصیل حاصل نیست، بنابراین، می توانیم با امر ترتبی تصحیح کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۵

ص: ۵۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله ۴۲ و درباره صحت یا عدم صحت روزه تارک غسل ارتماسی موظف به آن بود، مرحوم نائینی صریحاً می فرماید با غسل و نیت غسل، روزه باطل نمی شود بلکه با نفس وجوب غسل و نفس تکلیف به غسل ارتماسی، حتی در صورتی که نخواهد غسل کند، روزه باطل می شود.

مرحوم سید در عروه در اینجا مطلب صریحی ندارد ولی از اینکه در مبحث قی می فرماید اگر در روز مکلف به قی باشد، گرچه قی نکند روزه باطل است، معلوم می شود که ایشان در غسل ارتماسی نیز نفس تکلیف را مانع از صحت می داند، زیرا خصوصیتی در قی در این جهت نیست.

بحث در این بود که آیا این را می شود تصحیح نمود؟ برخی با امر ترتبی قائل به صحت شده اند و گفته اند اول وظیفه غسل ارتماسی است و در صورت مخالفت، باید روزه گرفت، این نظیر ازاله نجاست از مسجد و نماز خواندن است.

مرحوم آقای خوئی ابتدا کلام مرحوم آقای نائینی را تقریب و سپس مناقشه می نماید. تقریب ایشان این است که شرط امر مطلق یا امر مشروط قدرت است، چیزی که به دلیل ضروری الوجود یا عدم بودن تحت اختیار انسان نیست، متعلق تکلیف قرار نمی گیرد، به محال و یا آنچه قهراً حاصل می شود، نمی توان امر و نهی کرد، به دارای جسم نمی توان گفت اشغال حیز کن، چون این لازمه جسمیت است، و کسی را نسبت به اجتماع نقیضین نمی توان امر و نهی کرد. صوم متشکل از امر به تروک است که یکی از آنها ترک الارتماس است، اگر در اینجا بخواهد ترتب باشد، اینگونه می شود که غسل ارتماس کنید و در صورت مخالفت وظیفه دارید که تارک ارتماس باشید، این تحصیل حاصل است و خطاب معنا ندارد، امر ترتبی در جائی است که ضدین لهما ثالث باشد و در نقیضین و ضدین لا ثالث لهما امر ترتبی صحیح نیست، نمی شود امر به مشروط کرد و گفت که اگر سکون که یکی از ضدین است، نداشتید، مأمور هستید که متحرک باشید، چون آن دیگری خود به خود حاصل شده و تحصیل حاصل است. در اینجا نیز معنا ندارد که بگویند اگر ترک ارتماس کنید، شما مأمور هستید که ترک ارتماس کنید، لذا ترک الارتماس و لو به نحو ترتب و مشروط نمی تواند متعلق امر واقع شود. مناقشه مرحوم آقای خوئی این است که اینجا به نحو ترتب و مشروط می تواند امر و نهی تعلق بگیرد، به خاطر اینکه در ارتماس صرف ترک و طبیعی ترک مطلوب شارع نیست و ترک عبادی و قصد قربت لازم است، لازمه شرط، طبیعی ترک ارتماس کلی و مطلق الترک است و آن مأمور به شارع نیست، اگر به کلی ترک مأمور باشد، ترک حاصل است، اما اگر ترک خاصی مأمور به باشد، آن جزء لوازم نیست و ضدین لهما ثالث می شود، ضد ارتماس، یکی ترک قربی و دیگری ترک غیر قربی است و متعلق امر ترک قربی واقع شده و این تحصیل حاصل نیست، بنابراین، می توانیم با امر ترتبی تصحیح کنیم. و بعد ایشان مثال می زند که اگر نمازگزار در اثناء نماز غریقی را ببیند، وظیفه تکلم و فریاد و خبر کردن دیگران دارد و در صورت مخالفت، نماز او صحیح است، عقاب داشتن با صحت نماز منافات ندارد.

ص: ۵۶

در اینجا عرائضی دارم ؛ یکی این است که چیزی مانند اشغال حیز که نسبت به جسم ضروری الثبوت است، متعلق اراده قرار

نمی گیرد و نمی توان گفت که باید قصد اشغال حیز باشد، و این در همه اقسام اراده وجود دارد، پس، خطاب و امر به اشغال حیز و قصد آن و از جمله قصد قربی آن درست نیست، وقتی لازمه عصیان امر، طبیعت ترک الارتماس ضروری الثبوت است که نمی تواند متعلق اراده قرار بگیرد، همچنین اقسام آن و از جمله ترک ارتماس قربی نیز نمی تواند متعلق اراده قرار بگیرد. بله، ممکن است خصوصیتی در مراد درج شود، به زن بگویند موظف هستی که در منزل همسر باشی و در صورت مخالفت، در منزل پدر باشی، این اشکال ندارد، اما نمی توان گفت که در صورت مخالفت، باید در گوشه ای از دنیا باشی، اگر بخواهیم قید بزنیم، قبل از نیت باید در متعلق نیت قید بزنیم، گفته شود که در صورت مخالفت با امر به ارتماس، قسم خاصی از ترک الارتماس را قصد کنید، نفس القصد کافی نیست، اگر متعلق خصوصیت پیدا نکرد، قصد متمشی نمی شود و خصوصیات قصد نیز بی فایده است، باید خصوصیاتی به آن ضمیمه شود تا اراده و قصد قربت مقدور شود، مرحوم آقای خوئی با نفس قربت مشکل را حل شده دانسته است. دو راه وجود دارد که مرحوم آقای خوئی به آنها اشاره ننموده است ؛ یکی این است که در باب صوم علاوه بر قصد قربت، قصد عنوان نیز معتبر است، گاهی ممکن است تروک حاصل شده، اختیاری نباشد ولی شخص مأمور به صوم باشد، در حال صوم اصلاً آبی نیست تا ارتماس کند و آب و غذائی نیست تا تناول کند و زنی نیست تا با او مباشرت کند ولی مأمور به صوم است، چون صوم از امور قصدی است و باید قصد کند ترکی که حاصل است، جزء صوم است، و این امری اختیاری است، اگر قصد عنوان نباشد، حتی اگر همه متروکات ترک شود، روزه به حساب نیاید. حالا ـ اینجا می توان گفت که اگر ترک ارتماس شد، نسبت به آن قصد جزئیت شود تا این جزء یک مرکب ارتباطی شود، با قصد جزئیت نیازی به قصد قربت نیست، همین قصد جزئیت است که مصحح است و این اختیاری است، در امور غیر اختیاری نیز بناگذاری ممکن است، قصد به معنای بناگذاری قلبی است و به معنای متحرک شدن از اراده نیست. پس، می توانیم این را اینگونه تصور کنیم که قصد عنوان تحت الامر قرار بگیرد، بگوید حالا ـ که شما این کار را انجام نمی دهید، قصد جزئیت کنید تا جزء صوم بشود، اگر بر فرض که روزه از امور عبادی نبود، از عناوین قصدی بودن برای اینکه مشکل ترتب را حل کند، کافی است، این یک راه برای تقریب ترتب است که اشکالی که در کلام مرحوم خوئی بود، به آن متوجه نیست. دوم این است که اگر امر به ارتماس مأمور به که ترک شده، توصلی بود، نقیض ترک توصلی، مطلق الترک می شد، ترک، نقیض امر توصلی به ارتماس می شد، در این فرض، ترک ارتماس لازمه عصیان آن امر است و بنابر بیان مرحوم آقای خوئی که با قیودی ترتب را درست کنیم، درست نمی شد، ولی موضوع عبارت عروه این است که شخصی به غسل ارتماسی مأمور شد یعنی به غسل عبادی مأمور شد، چون غس ارتماسی از عبادات است، اگر به غسل عبادی مأمور شد، حالا می خواهد روزه بگیرد، از آنجا که مورد کلام، متعلق امر عبادی است، ترک عبادی منحصر به ترک ارتماس نیست، ممکن است ارتماس کند و قصد قربت نکند، این عصیان آن امر عبادی غسل ارتماسی شده، اینجا امر ترتبی درست کنیم و بگوئیم اگر امر عبادی غسل را ترک کردید، قربه الی الله تارک ارتماس باشید، این نیز اشکالی ندارد، چون لازمه ترک غسل ارتماسی این نیست که تارک ارتماس باشد، می تواند لا لله ارتماس کند، می گوید آن شق امر عبادی غسل را بر فرض ترک، انتخاب نکنید که لاـ لله ارتماس کنید، لله ترک الارتماس کنید، ترک الارتماس و ترک الارتماس لله در این فرض در مورد کسی که حتی در صورت عصیان امر اهم، به ارتماس نیز قدرت دارد، شارع می تواند خطاب نماید که آن ارتماس لا لله را انتخاب نکن و ترک الارتماس لله را انتخاب کن، پس، اینجا ترک الارتماس عبادیاً و توصلیاً می تواند متعلق امر قرار بگیرد،

مرحوم آقای خوئی عبادیت را در متعلق امر مهم آورده، ولی در فرض مسئله در امر اهم که عصیان شده، عبادیت را درج کنیم که فرض سؤال است، این مشکل حل می شود، پس، این اشکال با این دو راه قابل جواب است. این یک عرضی بود که به کلام مرحوم آقای خوئی داشتم که آن راهی که ایشان طی کرده محل اشکال است.

ولی هم راهی که ایشان رفته و هم مطالبی که عرض کردم، اشکال دیگری دارد، و آن این است که در باب ترتب که مورد بحث است و با باب اجتماع امر و نهی تفاوت دارد، امری به اهم شده و آن را عصیان می کند و می خواهد مهم را بجا آورد، بحث این است که آیا به آن می توان خطاب نمود و آیا با ملاک تصحیح می شود؟ ولی اگر کسی بخواهد با نفس ترک اهم یا نفس ترک بعضی از مصادیق آن بخواهد قصد قربت کند و قصد قربت او با عنوان ملازم نباشد، پسر و برادر مولی در آب افتاده اند و در نظر مولی پسر مهم تر از برادر است، در مورد نجات پسر یک امر هست و در مورد نجات برادر ملاک و یا بنابر ترتب امر وجود دارد، اینجا اگر کسی به قصد قربت برادر را که ملاک و امر ترتبی دارد، نجات دهد، این اشکالی ندارد و بنابر ترتب، معصیت و عقاب با این منافات ندارد، ولی اگر کسی بگوید لله انقاذ پسر را ترک می کنم، اگر در مسئله اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شدیم، بگوید می خواهم لله بعضی از مصادیق محرم را که یک عنوان مطلوبی برای آن هست، انجام دهم، کسانی که امتناعی هستند، این را صحیح نمی دانند، بگوید بعضی از مصادیق اهم را لله ترک می کنم، این بنابر امتناع صحیح نیست، اگر انسان ضد مأمور به را لله انجام دهد، اشکالی ندارد، می گویند ممکن است متضادین حکم مختلف داشته باشد، ولی این که انسان یکی از مصادیق محرم را لله بخواهد انجام دهد، درست نیست و متعلق امر نیز نمی تواند باشد. در اینجا وقتی به ارتماس مأمور شد، نفس ترک الارتماس مبغوض شارع است و تمام مصادیق آن نیز مبغوض است، به ملازمات کاری نداریم، حالا ـ بگوید به دلیل اینکه بر برخی از مصادیق ترک عنوان خوبی منطبق است، لله این مصداق ترک را انتخاب می کنم، قائلین به امتناع این را نمی گویند، بگوید برخی از مصادیق زنا که اخف مؤنه است، لله انتخاب می کنم، به این قائل نیستند، می گویند در مسئله جاری می خواهید، به تعبیر ما، قصد جزئیت کنید، و به تعبیر مرحوم آقای خوئی، با قصد قربت، ترک را انتخاب کنید، می گویند مطلق ترک و حتی چنین ترکی مبغوض شارع است، گرچه بر چنین ترکی نیز عنوان خوبی نیز منطبق است، ولی بنابر امتناع این مبغوض شرع است. در مثال مرحوم آقای خوئی که نماز را برای اینجا شاهد آورده، خلط عجیبی شده است. اگر یک واجب عبادی شد، تمام اجزاء آن نیز عبادی است و قصد قربت لازم است، گرچه در باب صوم عبادیت بالفعل لازم نیست و تعلیقی آن کافی است، چیزی که الآن مقدور نیست، نمی تواند بالفعل قصد قربت کند، ولی مرحوم آقای حکیم می فرماید قصد قربت تعلیقی باید باشد، باید در شخص این حالت باشد که اگر آب پیدا شود، امتناع کند، اگر این حالت نباشد، این تروک، روزه به حساب نمی آید، و اگر این حالت باشد، گرچه الآن غیر مقدور است و بالفعل قصد قربتی نیست، چون اختیاری نیست، ولی شأنی کافی است، بالاخره در باب صوم باید اجزاء صوم به قصد قربت شأنی یا فعلی بیاید، و در مسئله جاری نیز فرض این است که منهی است و بنابر امتناع، قرب فاعلی نیز ندارد، اینجا نمی تواند این عمل صحیح باشد، چون در چیزی که عنوان حرام بر آن منطبق است، قصد قربت متمشی نیست، ولی اجزاء عبادت باید عبادی باشد، شرائط عبادت ممکن است عبادی یا توصلی باشد، اوامر متوجه به طهارت خبثیه توصلی است، اوامر متوجه به طهارت حدثیه عبادی است، موانع قطعاً توصلی است، حالا اگر این مزاحم به هر داعی وجود پیدا نکرد، به داعی اطاعت از شیطان این مانع را ایجاد نکرد، به دلیل اینکه توصلی است، اگر بقیه اجزاء را به قصد قربت آورده باشد، صحیح است، تکلم نسبت به نماز از قبیل موانع است، وظیفه داشت که بگوید این بچه را نجات دهید ولی نمی گوید، این امر توصلی را انجام می دهد مه شرط

نماز این است که مانعی پیدا نشود و مانع نیز پیدا نشده، در این ترک مانع خلاف شرع کرده، ولی حالا که ترک مانع شده، لازم نیست ترک مانع قصد قربت داشته باشد، اجزاء را به قصد قربت می آورد، یک خلاف شرع کرده که ایجاد مانع لازم بوده که ایجاد نکرده است. اما در مسئله جاری و ترک الارتماس، مرحوم آقای خوئی این را جزء فرض کرده و می گوید به دلیل اینکه عبادی است، قصد قربت می خواهد، اگر کسی اینجا این مناقشه را داشته باشد، یک حرفی است که آیا ترک الارتماس مانند ترک اکل و شرب از قبیل اجزاء صوم است و یا اینکه ارتماس از قبیل موانع است، اما با اعتراف به اینکه ترک الارتماس از اجزاء نماز است و قصد قربت در آن معتبر است، این با ترک تکلم در نماز تفاوت دارد، آن از موانع است که قصد قربت نمی خواهد و حرمت نیز اشکالی ندارد که اگر اجزاء را قصد قربت کند، صحیح باشد، ولی در اجزاء باید قصد قربت شود.

ص: ۵۸

در بحث قی که در شب چیزی مانند جواهر یا یک مدرک مهمی را بلعیده که در روز وظیفه دارد آن را قی کند، مرحوم سید می فرماید نفس این وظیفه داشتن موجب بطلان است گرچه قی نکند. مرحوم آقای بروجردی در حاشیه دارد که علی اشکال ینشأ من أن ترک القی جزء للصوم أو القی ضد وجودی له و علی الثانی ان عصی و لم یتقیأ صح صومه. و فرمایش مرحوم خوئی نیز این است که یک مرتبه می گوئیم صوم ده جزء دارد و یکی هم ترک القی است، اگر ترک القی از اجزاء صوم بود، مأمور به قی نمی تواند ترک القی را لله بیاورد و گرچه قی نکند، باطل می شود، ولی اگر گفتیم قی ضد وجودی است و مانند اضداد وجودی دیگر نیست و از قبیل موانع است، بگوئیم به حسب متفاهم عرفی صائم کسی است که لذائذی را ترک کند، منتها شارع برخی چیزها را مانند قی کردن که داخل صوم نیست، مبطل قرار داده، بگوئیم به حسب تفاهم عرفی قی صوم را ابطال می کند و ترک القی مانند ترک الاکل نیست، این احتمال هست که از قبیل موانع باشد، به دلیل این احتمال آنجا در مسئله با تعبیر علی اشکال تردید دارد، اما راجع ارتماس، مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی و هیچکسی دیگر این احتمال را نداده که ارتماس از قبیل موانع باشد، این برای خاطر این است که شم الفقاهه و ذوق عرفی این است که صائم باید از تعدادی از لذائذ جسمی پرهیز کند، انسان می فهمد که ترک الارتماس شبیه به ترک الاکل است و از قبیل اجزاء صوم است و مانند قی نیست که احتمالاً از قبیل موانع باشد، لذا این را همه آقایان از قبیل اجزاء بشمار آورده اند، بنابراین، صحت و سقم مسئله نماز به مسئله اجتماع امر و نهی مبتنی می شود، اگر گفتیم یک شیئی که شارع نمی خواهد حاصل شود ولی بر آن یک عنوان محبوبی منطبق است، شخص می تواند به قصد عنوان محبوب آن را بیاورد و مستحق جایزه شود گرچه در جای خودش مستحق عقاب نیز باشد، ما که قائل به اجتماع هستیم، معمولاً بنابر مبنای اجتماع می توان تصحیح نمود، اما بنابر امر ترتبی نمی توان، چون امر ترتبی به بحث اجتماع ربط ندارد، اگر امتناعی شدیم، با امر ترتبی نمی توانیم مشکل را حل کنیم.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۶ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله ۴۲ و درباره صحت یا عدم صحت روزه تارک غسل ارتماسی موظف به آن بود، درباره این عبارت مرحوم سید که و أما اذا کان الصوم مستحباً أو واجباً موسعاً بطل صومه و صح غسله، بنابر نظر مرحوم سید که ارتماس را مبطل می دانست، بحث کردیم، اما بنابر نظر مختار که ارتماس حرام و غیر مبطل است، توضیح مختصری عرض کنم. بنابر قول به بطلان، ارتماس در روزه مستحبی و واجب موسع، حرام نیست، چون ابطال آن اشکالی ندارد، اما این بین قائلین به حرمت بدون بطلان مورد بحث است، و طبق قاعده، مادامی که صائم است و با یکی از مبطلات، صوم را باطل نکرده، ارتماس جایز نیست و حکم غسل ارتماسی در اینجا همان حکم ارتماسی در واجب معین است.

مسئله ۴۴ : اذا أبطل صومه بالارتماس العمدی، فان لم یکن من شهر رمضان و لا ـ من الواجب المعین غیر رمضان، یصح له الغسل حال المکث فی الماء أو حال الخروج، و ان کان من شهر رمضان، یشکل صحته حال المکث لوجوب الافطار عن المفطرات فیه بعد البطلان ایضاً، بل یشکل صحته حال الخروج ایضاً لمکان النهی السابق کالخروج من الدار الغصبیه اذا دخلها عامداً. و من هنا یشکل صحه الغسل فی الصوم الواجب المعین ایضاً سواء کان فی حال المکث أو حال الخروج. مراد از مکث فی الماء أو حال الخروج این است که همانطور که در زیر آب متوقف است یا هنگامی که متحرک است و می خواهد از زیر آب بیرون آید و قبل از خروج قسمتی از بدن از زیر آب، قصد غسل ارتماسی نماید، چون غسل ارتماسی دفعی است و باید به هنگام قصد غسل، همه بدن در آب باشد. اگر در ماه مبارک رمضان روزه به وسیله ارتماس باطل شد، علی القول به، بین مکث فی الماء و حال الخروج فرقی نیست و به دلیل اینکه در ماه مبارک رمضان پس از بطلان نیز امساک از عناوین منهیه لازم است، در هر دو صورت غسل ارتماسی باطل است، و قبلاً نیز گذشت که اگر کسی بدون اختیار زیر آب قرار گرفت، پس از رفع اضطرار و اکراه و نسیان، خروج فوری واجب است و غسل در این حالت اشکال دارد. اما مرحوم آقای خوئی که ارتماس را در روزه احداثی می داند و صورت بقاء را اشکال نمی کند، در اینجا غسل ارتماسی را صحیح می داند، البته ایشان حرام می دانست و در صورت حدوث، غسل را صحیح نمی دانست، و مرحوم آقای گلپایگانی زیر آب بودن را نیز حرام نمی داند. حالا بنابر مبنای قوم که زیر آب بودن را حرام می دانند و مرحوم آقای خوئی نیز می فرمود به تناسب حکم و موضوع زیر آب بودن حرام است، گرچه به دلیل اینکه ارتماس یک معنای حدوثی است، ارتماس بر آن صدق نکند ولی انسان این را مقدمه می فهمد، ارتماس این است که انسان از لذت زیر آب بودن بهره مند شود. علی ای تقدیر، می گویند اگر بخواهد زیر آب بماند و قصد مکث کند، حرام است و نمی تواند در این حالت قصد غسل کند، حالا آقایان ترتب ندارند.

ص: ۶۰

در ماه مبارک رمضان قصد غسل حال الخروج مورد بحث است، در اینجا همان بحث توسط در ارض مغصوبه می آید که در اصول به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته که در اینجا که مأمور به خروج است، آیا نماز در حال حرکت در این حالت نیز

صحیح است؟ در آنجا نظرات مختلفی هست، یک نظر این است که در عین حالی که مأمور به خروج است، عقاب نیز هست، و دوم، خروج منهی است و قهراً خلاف شرع می کند، و سوم، هم مأمور و هم منهی است، طبق نظری که بسیاری اختیار نموده اند، مأمور به خروج است و عقاب نیز هست، اگر کسی بداند که اگر به جائی برود، مجبور به آلوده شدن به شرب خمر می شود، اگر به آنجا برود، در عین حالی که به دلیل اجبار، مأمور به شرب خمر است، به دلیل نهی سابق از رفتن اختیاری به آنجا معاقب نیز می باشد، کسی که خود را از بلندی پرت می کند و جان خود را از دست می دهد، به وسیله نهی از پرت کردن، برای قتل نفس نیز معاقب خواهد بود، در نتیجه گفته اند به دلیل اینکه همه حرکاتی که در زمین مغصوبه انجام می دهد، به دلیل نهی سابق ساقط مبغوض شرع است، لذا مقرب نیست و نماز باطل است، مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقا ضیاء عراقی فقط صورت توبه را استثنا نموده اند و بر این اساس، مبغوضیت برطرف می شود و خروج، امتثال امر مولی است و نماز در این حالت مقرب خواهد بود، تائب از غصب در حکم کسی است که به ضطرار وارد زمین غصبی شده و امتثالاً لامر مولی از آن زمین خارج می شود، نظر معمول محققین نسبت به صحت نماز همین است که بین تائب و غیر تائب فرق می گذارند. در مسئله ارتماس نیز مانند توسط در ارض مغصوبه، پس از توبه، غسل حال الخروج اشکالی ندارد.

در واجب معین غیر از ماه مبارک رمضان مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای خوئی یک توجهی دارند و یک مطلب اضافه نیز به ذهن من آمده که دیدم مرحوم آقای خوئی در آن حاشیه بر عروه که به طور مستقل چاپ شده، آن را به نحو احتیاط ذکر نموده است، ولی در این پانزده حاشیه متوجه نشده اند که نظر اخیر ایشان آن است که در حاشیه منضم ایشان به عروه آمده و این که در حاشیه مستقل آمده، نیست و از روی حاشیه مستقل آورده اند. مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای خوئی می فرمایند در واجب معین غیر از ماه مبارک رمضان بنابر مبنای آقایانی که قصد افطار یا قصد مفطر را مبطل می دانند، نباید غسل ارتماسی باطل شود، چون شخص با قصد رفتن زیر آب قصد مفطر می کند و با نفس قصد، روزه باطل می شود و در غیر ماه مبارک رمضان پس از بطلان وجوب امساک ندارد و غسل ارتماسی اشکالی ندارد.

اینجا به ذهنم این مطلب می آمد که در عصر روزه قضاء نیز ممکن است مانند روزه ماه مبارک رمضان با این تقریب به بطلان غسل حکم کنیم که تفاوت بین ماه مبارک رمضان و غیر ماه مبارک رمضان این است که اگر کسی در ماه مبارک رمضان یکی از مفطرات را مرتکب شد، امساک تا غروب واجب است و در غیر ماه مبارک رمضان و از جمله قضای روزه ماه مبارک رمضان اینگونه نیست، ولی روزه ماه مبارک رمضان و قضای آن را در یک جهت می توانیم مشترک بدانیم، و آن این است که اگر با قصد افطار یا مفطر روزه باطل شد، در قضای روزه ماه مبارک رمضان نیز پس از بطلان در دفعه اول حق ندارد مفطرات را مرتکب شود، و دلیل آن این است که لفظ افطار در روایات به معنای ابطال نیست و به معنای شق امساک است، در فتوای آقایان هست که اگر روزه کسی به وسیله نیت باطل شود و یکی از مفطرات را مرتکب نشود، کفاره ندارد، چون کفاره مترتب بر افطار است و افطار شق امساک است و با نیت افطار محقق نمی شود و ابطال می شود و مفطر گفته نمی شود که موجب کفاره باشد، و در قضای ماه مبارک رمضان گفته اگر کسی افطار کند حرام است و کفاره دارد، و کفاره جنبه عقوبتی دارد و به همین خاطر است که ناسی کفاره ندارد، روزه ای که با نیت باطل شده، هنوز عنوان مفطر بر آن صدق نمی کند، اگر ارتماس حاصل شود، بر آن عنوان مفطر صدق می کند و کفاره دارد و به دلیل اینکه کفاره جنبه عقوبت دارد، کشف انّی از گناه می کند و حرام می شود، لذا به نظر می رسد که در روزه ماه مبارک رمضان و قضای آن، گرچه با نیت روزه باطل می شود ولی پس از بطلان نیز امساک لازم است با این تفاوت که در قضای آن پس از بطلان فقط در دفعه اول امساک لازم است، این را باید اضافه نمود. مرحوم آقای خوئی در حاشیه مستقل راجع به قضاء به نحو احتیاط تعبیر نموده و در پانزده حاشیه مطابق نظر مرحوم آقای خمینی فرموده است، حالا ما این را به نحو فتوا می گوئیم.

ص: ۶۲

اینجا یک مطلبی اضافه کنم، اینکه قصد مفطر مبطل باشد، در مورد کسی است که مفطریت ارتماس را بداند و در هنگام ارتماس نیز متذکر باشد که نیست مفطر مبطل است و غافل نباشد، ولی در فرضی که نمی داند نیت مفطر مبطل است گرچه متذکر صوم باشد و ناسی صوم نیست، فرضی که در عروه شده، متعمد در مقابل ناسی است، یعنی یک مرتبه متوجه نیست که صائم است، این فرض را بعداً می گوید، و یک مرتبه متوجه است که صائم است ولی گمان می کند اینطور امور ضرر ندارد، این را که نیت مفطر مبطل است و روزه من با نیت باطل شد، متذکر نیست، وقتی متذکر نشد، طبق تحقیقی که قبلاً گذشت، نیت مفطر نسبت به عامد و کسی که به مفطریت ارتماس متوجه باشد، مفطر است، و در مورد کسی که نمی داند ارتماس مفطر است، با نیت باطل نمی شود ولی با نفس ارتماس باطل می شود، در جاهل به وسیله ارتماس و در عالم به وسیله نیت باطل می شود. حالا در اینجا اگر کسی جاهل به مفطریت باشد یا اینکه مفطریت ارتماس را می داند ولی جاهل به این است که روزه به وسیله نیت افطار باطل شد یا اینکه غافل بود و متذکر نبود، قصد قربت متمشی می شود و ارتماس اشکالی ندارد، باید به این تفصیل قائل شویم که با اعتقاد به اینکه قصد مفطر مبطل است، می توانیم بگوئیم آیا جاهل به مفطریت است و اگر عالم است، به اینکه قصد مفطر مبطل است، جاهل یا عالم است، این تفاصیل در مسئله دخالت دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۶۳

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله ۴۴ و درباره غسل ارتماسی در حال توقف فی الماء أو حال الخروج پس از ابطال صوم به وسیله ارتماس عمدی بود، همانطور که تذکر داده شد، گرچه بحث مسئله ۴۴ و مسئله ۴۳ مشترک و مرتبط بود ولی مناسب تر این بود که مسئله ۴۴ دنبال مسئله ۴۳ بحث می شد، حالا جزئیاتی باقی مانده که عرض می کنم.

مسئله ۴۳ : اذا ارتمس بقصد الاغتسال فی الصوم الواجب المعین، بطل صومه و غسله اذا کان متعمداً، در جلسه گذشته عرض شد که آقایان در کتب فقهی گفته اند که در میان واجبات معین، در روزه ماه مبارک رمضان خصوصیتی هست، و آن این است که پس از بطلان روزه ماه مبارک رمضان نیز تکلیف امساک از منهیات هست، و من عرض می کردم مطلبی باید اضافه شود، و آن این است که بعد از ظهر روزه قضاء ماه مبارک رمضان در بعضی جهات شبیه به روزه ماه مبارک رمضان است، و مرحوم آقای خوئی نیز همین مطلب را به نحو احتیاط در اینجا فرموده ولی در بحث اغسال و در فصلی قبل از تمام شدن مباحث اغسال که مرحوم سید مسئله را عنوان فرموده، مرحوم آقای خوئی درباره قضاء ماه مبارک رمضان چیزی نفرموده، در حاشیه ای که با عروه چاپ شده، به طور احتیاط مطلبی فرموده که من به نحو فتوا عرض می کنم، و آن این است که بین بعد از ظهر روزه قضاء ماه مبارک رمضان و روزه ماه مبارک رمضان در یک جهت تفاوت وجود دارد و روزه قضاء ماه مبارک رمضان نیز مانند سایر واجبات معین است و در جهتی دیگر شباهت وجود دارد. تفاوت این است که در روزه ماه مبارک رمضان پس از ارتکاب یکی از منهیات نیز امساک از آنها لازم است و روزه قضاء ماه مبارک رمضان دیگر لازم نیست. و شباهت این است که در بعد از ظهر روزه قضاء ماه مبارک رمضان که به وسیله نیت قطع یا قاطع روزه باطل شود نیز در دفعه اول امساک از منهیات لازم است و در صورت مخالفت، کفاره دارد و کفاره قرینه بر حرمت است، چون این کفاره به مناط عقوبت است، لذا ناسی کفاره ندارد، عقیده ما در کفاره جبران نیز همین است که از عدم جواز اختیاراً کشف می کند، ولی کفاره به عنوان عقوبت روشن تر است، بنابراین، اگر روزه قضاء ماه مبارک رمضان با نیت ابطال شد، برای دفعه اول اجتناب از محرمات واجب است.

ص: ۶۴

در متن عروه آمده که در واجب معین غیر از روزه قضاء ماه مبارک رمضان پس از ارتماس عمدی، روزه و غسل هر دو باطل است، در اینجا مرحوم آقای خمینی و همچنین مرحوم آقای خوئی در حاشیه منضم به عروه توجهی دارند که در واجب معین غیر از روزه ماه مبارک رمضان و حالا روزه قضاء ماه مبارک رمضان را نیز بگوئیم، غسل صحیح است، چون بنابر مبنای مبطل بودن قصد مفطر که مختار مرحوم آقای خوئی است و مرحوم آقای خمینی علی المبنا می فرماید، وقتی کسی ارتماس را قصد کند، به دلیل قصد مفطر روزه باطل می شود و پس از بطلان در غیر از روزه ماه مبارک رمضان یا غیر از روزه قضاء که ما عرض می کنیم، ارتکاب منهیات اشکالی ندارد و وجهی برای بطلان غسل نیست، و در روزه ماه مبارک رمضان بنابر مبنای اجتماع امر و نهی باطل می شود.

در اینجا عرض می کنم که شخصی که در واجب معین ارتماس را نیت می کند و می داند که این خلاف شرع است، به نظر می رسد که مورد کلام مرحوم سید با این تعلیقه مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای خوئی منافات ندارد، چون ظاهر کلام مرحوم سید این است که علت حصول غسل همین نیت ارتماس است، اگر قصد غسل ارتماسی مبعد باشد، معلول آن نمی تواند عبادی باشد و غسل باطل است، اگر اول قصد کند و روزه باطل شود و به این قصد متوجه شود و با قصد دیگری نیت غسل کند، اگر همان قصد اولی علت غسل شد، به دلیل اینکه آن قصد اولی مبعد است، بنابر مبانی آقایان معلول آن نیز نمی تواند مقرب باشد، پس غیر از آن قصد اولی باید قصد دیگری داشته باشد، با قصد اولی روزه باطل می شود و بعد با توجه به بطلان روزه قصد غسل کند، ممکن است بگوئیم که در کلام مرحوم سید اشکالی نیست، ظاهر کلام مرحوم سید این است که همان قصد غسل ارتماسی که حرام است، علت برای ارتماس است، و این به دلیل اینکه قصد قربت متمشی نیست، باطل است، اینگونه کلام مرحوم سید را می توان توجیه نمود، و اگر این هم نباشد، فروض متعدد دارد که در بسیاری از آنها مانند جاهل به مبطل بودن، یا عالم به مبطل بودن و جاهل به مبطل بودن قصد مفطر، یا عالم به مبطل بودن و مبطل بودن قصد مفطر و غافل از آن روزه محکوم به بطلان نیست.

و ان كان ناسياً لصومه صحا معاً، متعمداً در مقابل ناسياً به معنای ذاكر و متوجه به روزه دار بودن است، چنين شخصی ممكن است جاهل يا عالم به مبطل بودن ارتماس، و جاهل يا عالم به مبطل بودن قصد افطار باشد، همه اين فروض را شامل است و فقط در مقابل ناسی صوم است، در اينجا اين عرائض ما كه بايد در مسئله تفصيل داد، وجود دارد.

و أما اذا كان الصوم مستحباً أو واجباً موسعاً بطل صومه و صح غسله. عرض كردم كه نظر مختار حرمت ارتماس بدون بطلان در همه اقسام صوم است، بنابر نظر مختار، اين قيد را بايد اضافه نمود كه در صورتی كه به عاملی غير از ارتماس ابطال شده باشد، غسل صحيح است و در غير اين صورت، ارتماس خلاف شرع است و بنابر اينكه اجتماعی نشويم، غسل باطل است، چون ما اجتماعی هستيم، از آن ناحيه تصحيح می كنيم.

مسئله ۴۴ : اذا أبطل صومه بالارتماس العمدی، فان لم يكن من شهر رمضان و لا ـ من الواجب المعين غير رمضان، يصح له الغسل حال المكث فی الماء أو حال الخروج، به خاطر اينكه پس از ارتماس، حتی در بعد از ظهر روزه قضاء ماه مبارك رمضان ديگری مشكلی ندارد، و ان كان من شهر رمضان، يشكل صحته حال المكث لوجوب الامساك عن المفطرات فيه بعد البطلان ايضاً، حالا ـ اينها بنابر امتناع فی الجمله است، بل يشكل صحته حال الخروج ايضاً لمكان النهی السابق كالخروج من الدار الغصبيه اذا دخلها عامداً، توضيح اين فرض در جلسه گذشته مفصل بيان شد.

ص: ۶۶

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در مورد کسی که مختار بوده، مانعی ندارد حد نیز اجرا شود.

حالا- اینجا مرحوم سید ذیل مبهمی دارد و در بحث اغسال نیز که عنوان فرموده روشن نیست، برای این ذیل یک احتمالی می دادم که دیدم همین را فی الجمله در باب اغسال فرموده که آنجا نیز روشن نیست، ایشان می فرماید ماه مبارک رمضان مشکل است، به خاطر اینکه خروج مبغوض است و اختیاراً خود را به آن مضطر کرده و این مبعد است و غسل باطل است، بعد اینگونه نتیجه می گیرد که بنابراین، در واجبات معین غیر ماه مبارک رمضان نیز غسل حال الخروج صحیح نیست. این سؤال مطرح می شود که ابطال مبغوض بود و بعد از بطلان مشکلی نداشت، بعد از اینکه حرمت ندارد و مبغوض نیز نمی باشد، چرا صحیح نباشد؟ می فرماید و من هنا یشکل صحه الغسل فی الصوم الواجب المعین ایضاً سواء کان فی حال المکث أو حال الخروج. یک مطلبی فی الجمله به ذهن من می آمد و دیدم مرحوم سید در باب اغسال شاید با اضافه ای ذکر فرموده، آنجا می فرماید که می توانیم بگوئیم ارتماس بمجموعه یک فعل محرم است و دو فعل متشکل از محرم و محلل نیست، بنابراین، در واجبات معین غیر ماه مبارک رمضان نیز با ورود و خروج از آب که یک فعل محرم است، نمی تواند غسل انجام دهد. اضافه ای که به ذهنم می آمد این بود که ایشان می خواهد بگوید به دلیل اینکه بیرون آمدن از تبعات و لوازم غسل است و عرفاً به لوازم نیز حکم سرایت می کند و حکم واحد بار می شود، مرحوم سید ابو المکارم بن زهره می گوید اجتناب عن النجس اجتناب از ملاقی نیز هست، در بعضی چیزها به دلیل ارتباط خاصی که دارد، تبعاً حکم پیدا می کند، در سفر معصیت می گویند برگشتن نیز تبعاً معصیت است، ایشان اینجا نیز بخواهد این را بگوید، البته آنجا این قید را ندارد و می گویند امری واحد محرم است و غسل صحیح نیست. آن که روشن نیست این است که ایشان که می فرماید ارتماس امر واحد است، آیا می خواهد بفرماید که ارتماس مرکب ار رفتن و بیرون آمدن از آب است و مجموع من حیث المجموع حرام است و قهراً غسل در اثناء، جزئی از این مرکب ارتباطی محرم است و لذا قصد قربت متمشی نیست؟ این را نمی شود گفت، به کسی که هنوز از آب بیرون نیامده نیز ارتماس صدق می کند. اگر ایشان مجموع من حیث المجموع نمی خواهد بگوید و می گوید که به مجرد رفتن در آب نیز رمس صدق می کند ولی وقتی بیرون بیاید، رمس و شی ء زائد نیست، یک شی ء دارای اقل و اکثر محرم است، مانند کشیدن خط که با شروع، خط صدق می کند ولی تمام که می شود، یک خط است و خطوط متعدد نیست، جلوس در مجلس نیز چنین است. اشکال این حرف نیز خیلی روشن است، ممکن است اول جلوس به دلیل غصب حرام باشد و بعد به دلیل رضایت مالک یا خرید و وراثت حلال شود. در اینجا نیز به دلیل اینکه واجبی را ابطال کرده، محرم بود و بعد اشکالی وجود ندارد.

ص: ۶۷

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نهی سابق نیز می گوید ابتدای وقوع آن حرام است، چون آنجا فرموده واحد است، شروع این واحد در هر قسمت روز باشد، حرام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

لو ارتمس الصائم فی الماء المغصوب فان کان ناسیاً للصوم و للغصب صح صومه و غسله و ان کان عالماً بهما بطلا معاً، به دلیل اینکه در غیر از موارد استثنا، تعمد مبطل است، در صورت نسیان، در همه اقسام صوم روزه صحیح است، و به دلیل اینکه غصب از ممنوعات طبیعی نیست و به خاطر مانعیت از تقرب، در صورت توجه موجب بطلان غسل که از امور قربی است، می شود، اما در صورت نسیان این مانعیت از تقرب وجود ندارد و به همین جهت غسل نیز صحیح است. البته مرحوم آقای خوئی می فرماید اینکه غصبی بودن آب را به خاطر نداشته باشد، اگر دیگری غصب کرده باشد و مرتمس این را فراموش کرده باشد، غسل صحیح است، و اگر مرتمس غاصب بوده و فراموش کرده، غسل صحیح نیست، زیرا به دلیل اختیاری بودن مقدمات، امور غیر اختیاری که در اثر غصب برای شخص حاصل می شود، گرچه بعداً سلب اختیار شده، مبغوض شرع است و مقرب نمی تواند باشد. و در صورت علم به صوم و غسل، به دلیل تعمد و مضر به قصد قربت بودن، هر یو باطل است. اینها یک مقداری بحث های کلی اصولی دارد، ممکن است بعداً اشاره کنیم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در روزه نیز در صورت نسیان، مقدمات اختیاری است اما به دلیل روایات، روزه ناسی صوم باطل نیست، درباره روزه بعداً بحث می کنیم.

ص: ۶۸

و کذا ان کان متذکراً للصوم ناسیاً للغصب، بطلان صوم به خاطر تعمد بنابر قول به بطلان است، و بطلان غسل به خاطر یکسان بودن حکم عدم جواز ابطال روزه به وسیله آب غصبی و غیر غصبی است، در آب حلال نیز معاقب است و غسل مقرب و صحیح نیست. البته اینجا یک غفلتی شده و باید همان تفصیلی که قبلاً فرمود، اینجا نیز بفرماید، هر ابطال صومی باطل نیست و ابطال صوم واجب باطل است، همان بحث ها اینجا نیز هست، حالا به مطالب قبلی اکتفا نیز شده باشد، تسامحی در عبارت هست و باید قید واجب معین ذکر می شد. تعجب است با اینکه در حاشیه های عروه این قید آمده اما در شرح ها و مستمسک و تقریرات مرحوم آقای خوئی نیامده است.

و ان کان عالماً بالغصب ناسیاً للصوم صح الصوم دون الغسل، صوم ناسی صحیح است و علم به غصب مانع از قربیت غسل قربی است، درباره صوم ناسی در جلسه آینده فی الجمله مقداری بحث می کنیم، چون این فرض مستقلاً بحث مفصل دارد.

مسأله ۴۶ : لا فرق فی بطلان الصوم بالارتماس بین أن یکون عالماً بکونه مفطراً أو جاهلاً، طبق عمومات اولیه در مفطریت، علم

و جهل دخالتی ندارد و حدیث رفع نیز جاری نیست و نمی تواند مانعیت ارتماس یا جزئیت ترک الارتماس را رفع کند و عمل جاهل را تصحیح کند، طبق تحقیق، حدیث رفع مخصوص مؤاخذه است و شامل عموم آثار نیست. مرحوم آقای نائینی و بعضی شاگردان ایشان گفته اند که حتی بنابر عموم آثار نیز عمل جاهل تصحیح نمی شود، آن به نظر ما تمام نیست، اینها در اصول بحث شده است. نظر مختار مخصوص مؤاخذه است و مرحوم شیخ نیز که استظهار کرده و دو قرینه در رسائل ذکر کرده، می فرماید ولی در بعضی از روایات نسبت به حکم وضعی به حدیث رفع استدلال شده، از این استفاده می شود که حدیث رفع امور وضعی را نیز شامل است، اینجا مرحوم شیخ به مشکل افتاده، روایت این است که کسی را به چیزهائی اکراه می کردند که آنها را طلاق حساب می کردند، مثلاً شخص به هنگام خشم و غضب می گفت اگر فلان کار را انجام دادم یا ندادم، همسرم مطلقه باشد، عبدم آزاد باشد، اموالم صدقه باشد، به این حلف به طلاق و عتاق و ملکیت می گفتند، در روایات هست که این حلف ها در صورت اکراه به آنها لغو است و به حدیث رفع تمسک شده، مرحوم شیخ می فرماید اینطور امور در صورت عدم اکراه و در صورت اختیار نیز باطل است، ولی اینجا تقیه شده و نخواسته اند بطلان طبیعی را متعرض شوند که به اشتباه عامه صحیح می دانند، متعرض یک مطلب دیگری شده که عامه نیز قبول دارند، و آن این است که این روایت از پیامبر وارد شده که در صورت اکراه لغو است و در روایت برای حکم وضعی به حدیث رفع استدلال شده، مرحوم شیخ در این روایت به مشکل افتاده است. ولی دیدم که مرحوم آقای والد در حاشیه درر مطلبی را از مرحوم آقای حاج شیخ نقل کرده اند که این حدیث با ظهور در مؤاخذه منافات ندارد، به خاطر اینکه مراد فقط مؤاخذه اخروی نیست و حد و تعزیر و مؤاخذه دنیوی را نیز شامل می باشد و اینها نیز مرتفع است، و گفته اند که از روایات استفاده می شود که اینگونه حلف ها تعزیر دارد و این حدیث می گوید در صورت اکراه تعزیر ندارد. و بعد گویا از مرحوم آقای مصلحی شنیدم که ایشان نیز از مرحوم والد خود، آقای اراکی نقل می کرد که ایشان می فرمود این حرف از مرحوم آقای شیخ ابو القاسم قمی بوده است، علی ای تقدیر، این مطلب را مرحوم آقای حاج شیخ در درس فرموده بوده است.

ص: ۶۹

بحث درباره کفاره نسبت به جاهل خواهد آمد و ممکن است بگوئیم کفاره نسبت به جاهل رفع شده، ولی در قضا و بطلان بین عالم و جاهل فرقی نیست.

لا- یبطل الصوم فی الارتماس فی الوحل، منظور گل است، و دلیل عدم بطلان این است که گرچه در مایعات نیز رمس صدق می کند اما ارتماس در مطلق میعان ممنوع نیست و موضوع رمس در آب است، این قبلًا نیز گذشت و شهید ثانی در مطلق مایعات قائل شده اما وجه معتنا بهی برای کلام ایشان ذکر نشده است، و لا فی الارتماس فی الثلج که منظور برف است.

اذا شک فی تحقق الارتماس بنی علی عدمه، اینجا برخی مانند مرحوم آقای گلپایگانی توضیحی داده و در اجراء اصل بین قضاء و کفاره قائل به تفصیل شده اند، فرموده اند در شاک در ارتماس، یک مطلب صحت روزه و مسئله داشتن قضاء است که حکم این است که قضاء دارد، به خاطر اینکه باید جازماً ناوی ترک ارتماس باشد و در نیت جزم معتبر است و در شاک چنین نیتی حاصل نیست و این قطعاً باطل است و اینطور نیست که به حسب حکم ظاهری باطل باشد، موضوع بطلان واقعی عدم نیت است و این نیت ندارد، مانند اینکه حکمی بر روی علم رفته باشد، در مورد شاک قطعاً موضوع محقق نیست و مجرای اصل نیست، در اینجا شاک حتی اگر بعداً معلوم شود که در آب نرفته، روزه باطل است. و ایشان فرموده که کفاره را می توان با اصل نفی نمود، به خاطر اینکه موضوع کفاره اتیان ارتماس است که در اینجا مشکوک است و با اصل نفی می شود، این تفصیل را درباره اجراء اصل بین قضاء و کفاره قائل شده است.

ص: ۷۰

ولی به نظر می رسد که حتی قضاء را می توان با اصل نفی نمود، اگر از اول شخص قصد دارد به مقداری در آب برود که علم پیدا نکند و مشمول ادله اصول باشد، جزم در نیت معتبر است ولی به آن موضوعی که شرع مقدس قرار داده، او قصد دارد تا جائی در آب برود که با اصل محکوم به عدم حصول ارتماس است، صرف این مضر نیست، نسبت به آن که شرع حکم واقع حساب کرده، قاصد است و همین کفایت می کند و جزم در اینجا هست و اشکالی از ناحیه جزم نیست.

بحثی که مهم است و روایات آن مشکل است، بقاء عمدی بر جنابت در واجب معین است، در بقیه اقسام بحث های مختلفی هست، فعلاً قدر مسلم ماه مبارک رمضان است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

هشتمین عنوان از ممنوعات صیام که در عروه ذکر شده، بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق است. در این مسئله بین امامیه و عامه اختلاف هست، مشهور بین عامه این را اشکالی نمی کنند، ولی فقهای امامیه از قدیم تاکنون معمولاً ـ حرام و موجب بطلان و قضاء دانسته اند ؛ مرحوم ابن بابویه و مرحوم ابن جنید از فقهای قرن چهارم قمری و ظاهراً مرحوم کلینی که در روزه ماه مبارک رمضان فقط روایات موجب قضاء را نقل می کند، و مرحوم سید مرتضی در انتصار و مرحوم شیخ طوسی در خلاف درمسئله ۱۳ و ۱۵، و مرحوم ابن حمزه در وسیله و مرحوم ابن زهره در غنیه و مرحوم ابن ادریس در سرائر دعوای اجماع دارند و مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز اتفاق اصحاب تعبیر نموده و متعلق اتفاق را وجوب قضاء و کفاره قرار داده است، و در معتبر می گوید عمل علماء ما به این روایتی است که حکم به بطلان می کند و در تذکره نیز علمائنا هست و در منتهی در بعضی از فروع مسئله علمائنا هست که می توان استفاده نمود که اینجا را نیز می گوید، و مرحوم فاضل مقداد در کنز العرفان می گوید اصحابنا اینگونه قائل هستند، این تعبیرات نیز در کلمات بزرگان هست.

ص: ۷۱

یک نکته ای عرض کنم، مرحوم ابن زهره در دعوای اجماع می گوید الاجماع الماضی ذکره که قبلاً ذکر کرده که اجماع اصحاب امامیه است و اجماع مسلمین مراد نیست و همین کافی برای حجیت است. و مرحوم سید مرتضی در مقدمه انتصار در ضمن بحث مفصلی می گوید اجماع اصحاب ما حجت است و موارد دیگری نیز هست که می گوید اجماع متکرر دلیل مطلب است، یعنی همین که مکرر اجماع تعبیر می کنیم که مراد اجماع اصحاب است و اجماع مسلمین نیست و اینجا نیز این تعبیر را به کار برده است. مرحوم آقای حکیم اجماع متکرر را فوق اجماع اصحابنا تلقی نموده و می فرماید بلکه از مرحوم سید مرتضی دعوای اجماع متکرر شده، در حالی که همین اجماع معمولی است که قبلاً در مقدمه کتاب گفته است. پس، مستفیضاً مدعی اجماع هست و فتاوا نیز قدیماً و حدیثاً راجع به این مسئله بوده است.

منتها برخی نصاً یا ظهوراً یا احتمالاً با این مطلب مخالفت نموده اند ؛ مرحوم صدوق در مقنع روایت حماد بن عثمان را نقل

نموده که از آن جواز تـأخیر اسـتفاده می شود و روایـات دال بر تحریم را نقـل ننموده است، این تقریبـاً کالنص است که مختار ایشان نیز همین است، زیرا در این رساله مختصـر که فتاوای خود را در آن نقل نموده، از نقل یک روایت فهمیـده می شود که مفـاد همین روایت فتوای ایشـان است. مرحوم اردبیلی در آیـات الاحکـام به طور مختصـر می گویـد ظـاهر این است که حق با مرحوم صـدوق باشـد و دو سه دلیـل کوتـاه برای جواز می آورد و در مجمع الفائـده به طور مفصل بحث نموده و در پایان می فرماید مسئله مشکل است ولی گویا متمایل به جواز است، زیرا دلیل جواز را قوی تر بیان می نماید. مرحوم سبزواری در کفایه می گویـد مسـئله مورد تردید است. مرحوم صاحب حدائق از رساله رضاع مرحوم سـید داماد نقل می کند که او صـریحاً گفته که جایز است، مخالفین اینها هستند.

ص: ۷۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مرحوم فیض در مفاتیح صریحاً می فرماید حرام است، در وافی در آن جلد که نزد من بود، اصلاً روایات این مسئله نبود، چه اصولی و چه اخباری معمولاً حرام می دانند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شهرت عامه است، در معتبر فقط از ابو هریره نقل می کند ولی در منتهی از عده ای از عامه نقل کرده که بر خلاف مشهور قائل هستند، راجع به ائمه اربعه و فقهای عامه که معاصر ائمه امامیه بودند، دعوای اجماع می کند، ولی راجع به سایر فقهاء، نقل نموده که بسیاری قائل شده اند.

برخی از روایات راجع به اصل مسئله است و بعضی نیز راجع به فروع مسئله است که اصل مسئله نیز با آنها اثبات می شود، مثلاً از مسئله اینکه در مورد کسی که عمداً غسل نمی کند و با حالت جنابت می خوابد، می گوید حرام است و روزه او باطل است، فهمیده می شود که تعمد در تأخیر در غیر نوم نیز جایز نیست، زیرا عرفاً خصوصیتی در نوم نیست.

آیه شریفه فالآن باشروهن و ابتغوا ما کتب الله لکم و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود، از ادله مخالفین است که به آیه شریفه برای جواز استدلال کرده اند و گفته اند برای مباشرت و اکل و شرب حد طلوع فجر صادق تعیین شده، و طبق تحقیق، منطوق و مفهوم حدود نصوصیت عرفیه دارد و حدود و اعداد مانند مطلقات دیگر نیست که عرف از استثناء و تقیید زدن ابا نداشته باشد، بنابراین، مباشرت تا طلوع فجر جایز است.

ص: ۷۳

از استدلال به آیه شریفه اینگونه پاسخ داده اند که در اصول در قیود و استثناء متعقب جملات معطوف به یکدیگر مانند اکرم العلماء و اکرم التجار الا الفساق منهم بحثی هست که آیا در صورت نبودن قرینه بر خلاف، قید به جمله اخیر یا به همه جملات برگشت می کند؟ آیا جمله اخیر با استثناء عطف به ما سبق می شود که استثناء برای جملات قبلی نباشد و یا فقط مستثنی منه عطف به ما سبق می شود و قهراً استثناء برای بقیه جملات نیز می باشد؟ بسیاری از موارد اجمال هست و تشخیص مشکل است و گاهی با قرینه مقامیه و جهات دیگر معلوم می شود.

به نظر می رسد که ظاهراً قید در آیه شریفه برای اکل و شرب است، به خاطر اینکه اقتضاءاً مباشرت ممنوع بوده و حق تعالی که بنای ارفاق و تسهیل دارد، آن حکم را فعلی ننموده، این اجازه به مباشرت لیلاً تفریع به مقدمه سابق است که علت حلال شدن مباشرت، خیانت و مخالفتی است که ممکن است انجام شود، و این خیانت که قبلاً ذکر شد، مربوط به اکل و شرب نیست، چون خیانت عام نیست و خیانت مربوط به مباشرت است، و در جائی که ارتباط نباشد، آوردن فاء تفریع معنا ندارد، این معلوم می شود که حکم جدائی است.

استدلال دیگری هست که جنبه صراحت ندارد، اگر حتی یتبین نسبت به قبل قید بود و مسلم بود که قید به مباشرت نیز هست، صراحت پیدا می کرد که مباشرت تا طلوع فجر جایز است، ما به این جمله تمسک نمی کنیم، می گوئیم قبلاً فرمود مباشرت در شب جایز است و مفهوم شب تا طلوع فجر استمرار دارد و برخی مانند مرحوم آقای خوئی تا طلوع شمس نیز گفته اند و عرفاً نیز همین است، اگر ذیل را مخصوص اکل و شرب قرار دهیم، ممکن بود کسی بگوید بنابر تعبیر اول تا طلوع شمس نیز جایز است، پس، قدر متیقن لیل تا طلوع فجر هست، آیه شریفه می فرماید مباشرت تا طلوع فجر جایز است. این البته اطلاق است، اگر ادله صریح و محکمی داشته باشیم، بگوید که در شب مجاز هستید ولی به گونه ای باشد که در اول طلوع فجر برای روزه با طهارت آمادگی داشته باشید، این می شود استثنا نمود و قید زد.

ص: ۷۴

حالا- قطع نظر از روایات، ببینیم اطلاق درست است، اگر ثابت کردیم که تا متصل به طلوع مباشرت جایز است، آیا نتیجه این می شود که بقاء بر جنابت عمدی جایز نباشد؟ اینها این نتیجه را گرفته اند، ممکن است جایز باشد که شخص اختیاراً خود را مضطر کند و گرچه خود را اختیاراً مضطر کند، حکم را تغییر بدهد، ولی اگر اصطرار نباشد و تا آخر جنبه اختیار باشد، جایز نباشد، در مباشرت هست که قبل از وقت، آب را تلف کند و بعد از داخل شدن وقت مباشرت کند و برای نماز مجبور به تیمم شود، این اضطرار را اختیاراً ایجاد کرده، اما در صورتی که اضطراری ایجاد نشده باشد، نمی تواند نماز با تیمم بخواند، به خصوص شرع راجع به مباشرت توسعه ای قائل شده، ممکن است بگوید اگر مباشرت کرده و الآن می تواند غسل کند، حتماً باید غسل کند، اما شارع می خواهد ارفاقاً در مباشرت تا آخر وقت بدهد، این ملازمه ندارد که از آن استفاده کنیم که در حالی که آن وقت نیز اختیار محفوظ است و با بقاء اختیار نیز جایز باشد تأخیر اندازد که مورد بحث این است. پس آیه شریفه دلیل برای مختار خلاف مشهور نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : با اختیار بعد مضطر می شود، شارع می گوید اگر بعد از مباشرت بتواند غسل کند، تا آخر مباشرت جایز است، ولی بعد از مباشرت، اگر بتواند غسل کند، روزه بدون غسل باطل است، اما اگر نمی تواند، اشکالی ندارد، اشکال عقلی ندارد و در مباشرت نیز مشابه آن هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۷۵

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق بود، عرض شد که یکی از ادله مجوزین بقاء بر جنابت، آیه شریفه است، تقریب کامل این استدلال این است که آیه شریفه اکل و شرب و مباشرت را جایز دانسته، راجع به اکل و شرب صریحاً فرموده که تا اذان صبح و طلوع فجر صادق استمرار دارد و راجع به شب چنین صراحتی نیست ولی مانعی از اخذ به اطلاق آن نیست که اقتضا می کند که هر وقت لیل صدق کند، چه بداند که اگر رفث تحقق یابد دیگر فرصتی برای غسل نیست و چه نداند، رفث جایز است، پس، حتی اگر وقت تیمم و یا ما یتیمم به نباشد، مباشرت در آخر شب و متصل به طلوع فجر جایز است، گفته اند از اینکه برای شخص مختار که می توانسته مباشرت را تأخیر نیندازد، اجازه تأخیر داده شده، استفاده می شود که اختیاراً تفویت طهارت مقارن با آغاز روزه جایز است.

و عرض کردم که این دلیل نیست، ممکن است به حسب روایات قائل به این تفاوت بشویم که ترک غسل پس از مباشرت در صورت بقاء فرصت و وجود امکان غسل، خلاف شرع است و در واجب معین روزه باطل می شود، و در صورت نبود فرصت یا امکانات غسل مباشرت و تأخیر غسل اشکالی نداشته باشد، ممکن است بگوئیم روایات آن مورد را که امکان غسل نیست، شامل نمی شود، و از آن مورد که استشهاد کرده اند، نمی شود برای مورد بحث و مورد روایات دیگر الغاء خصوصیت نمود، لسان آیه شریفه این است که علم الله أنکم تختانون انفسکم، چون حق تعالی جل و علاـ می دانست که اگر این تحریم را برندارد و شب نیز مانند روز ممنوع باشد، اشخاص امتثال نمی کنند و همه جهنمی می شوند و آن ذات مهربان رؤوف این را نمی خواهد، پس، در عین حالی که مقتضی تحریم هست، مانعی نیز هست که این مقتضی فعلیت پیدا نمی کند و حق تعالی جل و علا عفو می نماید و حرمت طبیعی را که باید داشته باشد، برمی دارد. درباره مباشرت که برداشته، به خاطر خصوصیت طغیان شهوت که کنترل کردن آن مشکل است، ارفاق شده است. مشابه همین مطلب که کاملاً مربوط به مورد بحث است، در عروه روایت هست و مورد فتوای فقهاء است که می گوید اشکالی ندارد بین الطلوعین که وقت داخل شده، شخص که وضو ندارد، مباشرت کند گرچه بداند که امکان غسل نیست و تیمم کند، اما شخص با وضو که می داند اگر وضوی خود را باطل کند، مجبور به تیمم می شود، قبل از نماز مباشرت جایز نیست، با اینکه تیمم حکم اضطراری است و در موارد معمولی شخص اختیاراً نمی تواند خود را مضطر کند، اینجا ارفاق شده و روایت بین مباشرت و غیر مباشرت فرق گذاشته و در عروه در بحث اغسال نیز فرموده و الفارق النص، اینجا ممکن است بگوئیم شارع ارفاق نموده و اجازه داده است، این حرف یک فقه جدیدی نیست.

ص: ۷۶

عمده روایات است که برای هر دو قول مسئله روایات وجود دارد. در نقل اقوال نیز اشتباهاتی شده، مثلاً در مستمسک و در تقریرات مرحوم آقای خوئی به صدوقین جواز بقاء بر جنابت نسبت داده شده، با اینکه مرحوم علامه نظر مرحوم علی بن بابویه را مطابق مشهور نقل کرده که قائل به قضاء و کفاره است، و مرحوم ابن فهد در مهذب البارع جواز را به صدوق و حسن که ابن ابی عقیل است، نسبت داده، با اینکه مرحوم ابن ابی عقیل با دیگران در اثبات قضاء مشترک است اما بر خلاف مشهور

قائل به کفاره نیست، حالا روایات را می خوانیم.

بعضی روایات مستقیم به بحث مربوط است و از برخی مورد بحث استفاده می شود، یکی روایت ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام است که معمولاً در کتاب ها به عنوان موثقه تعبیر شده، در اینجا موثقه بودن به خاطر اختلاف در ابی بصیر نیست، لیث بن بختری مرادی و یحیی بن ابی القاسم اسدی از اجلاء ثقات هستند، بلکه به خاطر ابراهیم بن عبد الحمید است که مرحوم نجاشی او را توثیق می کند و مرحوم شیخ در رجال واقفی تعبیر می کند، ولی طبق نظر مختار روایت صحیحه است، مرحوم نجاشی کتاب خود را بعد از مرحوم شیخ نوشته و ناظر به آن بوده، اینکه اشاره ای به وقف او ننموده، به احتمال زیاد او از واقفه هائی است که برگشته است، مرحوم شیخ که نسبت به اشخاصی واقفه تعبیر نموده، گاهی اول واقفه هستند و بعداً برگشته اند، علی ای تقدیر، اگر این مطلب را نگوئیم، عقیده ما این است که ابن ابی عمیر هنگام استقامت ابراهیم بن عبد الحمید از او اخذ حدیث نموده، و معیار در صحیحه بودن یا نبودن زمان تحمل حدیث است و زمان اداء حدیث نیست که می خواهد روایت را نقل کند، روایت صحیحه است. عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح، قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً، در بعضی نسخ این اضافه را نیز دارد که و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لم یدرکه ابداً، قال و قال انه لخلیق أن لا أراه یدرکه أبداً که شایسته این است که دیگر این فضیلت را درک نکند، قضاء اثر خود ماه مبارک رمضان را ندارد.

ص: ۷۷

حالا ـ اصل اینکه اثبات کفاره شده و از اثبات کفاره می توانیم اثبات قضاء کنیم یا نمی توانیم، ممکن است چون کفاره جنبه عقوبت دارد و متعمد است و بین عمد و غیر عمد تفاوت وجود دارد، بگوئیم حرام است، ولی آیا علاوه بر این، حکم وضعی نیز استفاده می شود؟ مرحوم آقای خوئی استبعاد می نماید که با اینکه صحیح است کفاره جعل شود. ولی این ذاتاً چندان بعید نیست، به خاطر اینکه در باب ارتماس در روایت صائم به محرم عطف شده بود و با اینکه ارتماس مبطل احرام نبود و حرمت تکلیفی داشت، عقوبتاً کفاره نیز داشت، ممکن است در اینجا صوم نیز مانند احرام باشد که باطل نیست و احتیاج به قضاء ندارد اما به همراه حرمت تکلیفی کفاره نیز داشته باشد، البته این احتمال که هیچ نقصی ایجاد نمی کند و اجنبی محض مقارن با عمل باشد، بسیار مستبعد است، چون عبارتی که به عنوان نسخه نقل نمودم که و قضی ذلک الیوم، اثبات قضی می کند، ولی از این جمله انه لخلیق أن لا ـ أراه یدرکه ابداً، معلوم می شود که به وسیله این چیزی را از دست داده که با قضاء قابل تدارک نیست و معلوم می شود در عمل اثر می گذارد و آن را ناقص می کند و خاصیت طبیعی را از آن سلب می کند، این مقدار از ذیل روایت استفاده می شود، ولی در عین حال، این خیلی روشن نیست که با ثبوت کفاره بتوانیم اثبات قضاء کنیم، البته برای تأیید این مطلب که اگر جمع بین ادله اقتضای عدم بطلان داشت، خوب است.

سلیمان بن حفص مروزی عن الفقیه علیه السلام که ظاهراً حضرت هادی علیه السلام است، قال اذا أجنب الرجل فی شهر رمضان بلیل و لا یغتسل حتی یصبح فعلیه صوم شهرین متتابعین مع صوم ذلک الیوم و لا یدرک فضل یومه. البته سلیمان بن حفص مروزی(1)توثیق ندارد و حتی مرحوم آقای خوئی نیز از بودن در اسانید کامل الزیارات برگشته و حدود ده، دوازده روایت دارد که اکثر روایات او معمول به نیست و مقداری از همین روایت نیز بر خلاف مشهور است و معمول به نیست که صومین شهرین متتابعین را به عنوان تعیین ذکر کرده، طبق نظر مشهور، کفاره معینه نیست و مخیره است، این نیز برای تأیید خوب است.

۱- (۱) درباره این راوی به درس های ۶۸ و ۱۰۷ و ۱۱۰ مراجعه شود.

روایت دیگر، در جامع الاحادیث، ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۱، روایت ۷، صحیحه بزنطی است، الحسین بن سعید عن أحمد بن محمد که بزنطی است و صحابی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام است و نوعاً روایات او از حضرت رضا علیه السلام است، عن أبی الحسن، در بعضی نسخ الرضا علیه السلام نیز هست، قال سألته عن رجل أصاب من أهله فی شهر رمضان أو أصابته جنابه ثم ینام، این تعبیر ثم ینام یک مقداری احتمال احتلام را ضعیف می کند، ممکن است مراد از تعبیر أصاب من أهله، جنابت اختیاری و از تعبیر دوم، جنابت بی اختیار باشد، حتی یصبح متعمداً قال یتم ذلک الیوم و علیه قضائه، در ذهنم هست که در لوامع صاحب قرانی، شرح فارسی من لا یحضره الفقیه، دیدم که آنجا می گوید در نسخه ای که به خط مرحوم شیخ است تعبیر یصوم ذلک الیوم است و نسخه دیگر یتم ذلک الیوم است، تهذیب با خط مرحوم شیخ نزد مرحوم مجلسی اول بوده، حالا فرق نمی کند، گاهی اگر اختلافی پیش آید، کلام ایشان مقدم است، به خاطر اینکه نسخه اصلی دست ایشان بوده است، این صحیحه بزنطی اثبات قضاء می کند.

روایت ۸، صحیحه حلبی است، عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام أنه قال فی رجل احتلم اول اللیل أو أصاب من أهله ثم نام متعمداً فی شهر رمضان حتی أصبح قال یتم صومه ذلک ثم یقضیه اذا أفطر من شهر رمضان و یستغفر ربه. این نیز تصریح به قضاء دارد.

روایت ۹، روایت دعائم است، عن جعفر بن محمد أنه قال فی من وطی ء امرأته فی لیل شهر رمضان فلیتطهر قبل طلوع الفجر، فان ضیع الطهر و نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر و هو مجنب فلیغتسل و لیستغفر ربه و یتم صومه و علیه قضاء ذلک الیوم، و ان لم یتعمد النوم و غلبته عیناه حتی أصبح فلیغتسل حین یقوم و یتم صومه و لا شی ء علیه.

ص: ۷۹

روایت بعدی، روایت سماعه که موثقه است، الحسین بن سعید عن عثمان بن عیسی عن سماعه بن مهران، حالا اگر سماعه را ثقه بدانیم، ولی عثمان به واقفی بودن معروف است و روایت موثقه می شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حالا چندان نمی شود اثبات نمود که تحمل این روایت قبل یا بعد از استقامت بوده، مگر اینکه بگوئیم حسین بن سعید با آن جلالت، از عثمان بن عیسی در حال وقف نمی تواند اخذ حدیث نموده باشد، او مورد حرف است که برگشته باشد، حالا روایت یا صحیحه و یا موثقه است.

قال سألته عن رجل أصابته جنابه فی جوف اللیل فی رمضان فنام و قد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر فقال علیه أن یتم صومه و یقضی یوماً آخر، فقلت اذا کان ذلک من الرجل و هو یقضی رمضان فقال فلیأکل یومه ذلک و لیقض فانه لا یشبه رمضان شی ء من الشهور. این روایت نیز قضاء را واجب دانسته است.

روایت ۱۱، صحیحه محمد بن مسلم است، عن أحدهما علیهما اسلام قال سألته عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان ثم ینام قبل أن یغتسل قال یتم صومه و یقضی ذلک الیوم الا أن یستیقظ قبل أن یطلع الفجر فان انتظر ماءاً یسخن أو یستقی فطلع الفجر فلا یقضی یومه.

فقه رضوی نیز همینطور است، و ان أصابتک جنابه فی اول اللیل فلا بأس بأن تنام متعمداً و فی نیتک أن تقوم و تغتسل قبل الفجر فان غلب علیک النوم حتی تصبح فلیس علیک شی ء الا أن یکون انتبهت فی بعض اللیل ثم نمت و توانیت و لم تغتسل و کسلت فعلیک صوم ذلک الیوم و اعاده یوماً آخر مکانه، و ان تعمدت النوم الی أن تصبح فعلیک قضاء ذلک الیوم و الکفاره.

روایت بعدی، صحیحه معاویه بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب من اول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء، قلت فانه استیقظ ثم نام حتی أصبح قال فلیقض ذلک الیوم عقوبه.

روایت ۱۶، صحیحه ابن أبی یعفور قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، در نسخه فقیه یک اضافه دارد و ثم یستیقظ ثم ینام ثم یستیقظ است، قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر، و ان لم یستیقظ حتی یصبح أتم یومه و جاز له.

این روایات راجع به نوم بعضی روایات معارض دارد، ولی برای اصل مسئله دلیل است که در متعمد اثبات قضاء می کند.

روایات معتبری نیز در ابواب من یجب علیه الصوم هست، مفاد آن روایات این است که شخص که فراموش کرده تا اینکه ماه مبارک رمضان خارج شده و بعد متوجه شده که او جنب بوده و غسل جنابت نکرده، باید نماز و روزه را قضاء کند، البته صورت نسیان خیلی مورد بحث است، اما در صورت نسیان حکم شده، گفته اند که اگر در صورت نسیان حکم شده باشد، بالاولویه استفاده می شود که در صورت عمد نیز همان حکم هست. مرحوم آقای خوئی به این اولویت استدلال می کند، ولی ما در این اولویت تأمل داریم، به خاطر اینکه اولویت ظنیه اشکالی ندارد ولی اولویت اطمینان آور مشکل است، اصل جواز مباشرت در شب که از آیه شریفه استفاده می شود، ارفاقی است، ممکن است ارفاق شرایطی داشته باشد و شارع مقدس نسبت به کسی که در مورد مقدار زیادی از نمازها و روزه ها فراموش کرده باشد، درباره صوم ارفاق ننماید، اما در مورد یک شب ارفاق نماید، اینجا اولویت قطعیه نمی توان ادعا نمود.

ص: ۸۱

صحیحه حلبی که در باب ۱۸ و ۱۹ است، سئل أبو عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فنسی أن یغتسل حتی خرج شهر رمضان قال علیه أن یغتسل و یقضی الصلاه و الصیام.

روایت ابراهیم بن میمون قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان ثم ینسی أن یغتسل حتی یمضی بذلک جمعه أو یخرج شهر رمضان قال علیه قضاء الصلاه و الصوم. این به طرق دیگر ضعیفه نیز هست.

این روایات دال به حرمت و وجوب قضاء است، روایات معارض ان شاء الله در جلسه آینده نقل می گردد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۳ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق بود، درباره اولویت مطلبی که مورد غفلت واقع می شود، عرض کنم، در جلسه گذشته عرض کردم که خصوصیت موردی که قضاء را درباره نسیان اثبات کرده، این است که یک ماه ناسی بوده و نمازها قضاء شده، و منشأ نسیان نیز عدم تحفظ است و ممکن است شارع ارفاق ننماید، غیر از آن جهت، یک نکته دیگر کلی می خواهم عرض کنم، اگر قضاء و کفاره در صورت نسیان اثبات شد، نمی شود آن را با اولویت نسبت به عمد اثبات نمود، و علت آن نیز این است که مثلاً در باب کفاره، صید عمدی محرم در دفعه اول کفاره دارد و در دفعات بعدی کفاره ندارد ولی و من عاد فینتقم الله منه، و صید غیر عمدی محرم در همه دفعات کفاره دارد، و سرّ آن این است که کفاره یک نحوه تخفیفی است تا در عالم دیگر عقوبت سنگین نباشد و برای متعمد مصرّ چنین تخفیفی وجود ندارد، پس، اگر در مورد سبک تر کفاره ثابت شد، دلیل نمی شود که در موارد شدیدتر نیز ثابت باشد و اولویت قطعی از مورد سبک تر نسبت به مورد شدیدتر وجود ندارد. و در باب قضاء که در همین مسئله نسیان قضاء اثبات کرده، در کفایه هست که گاهی امر به اعاده نداشتن به مناط صحت عمل است و گاهی بعداً امکان استیفاء نیست و برای عدم امکان استیفاء اینگونه مثال می زند که اگر با آب غیر مرغوب رفع عطش مولی شود، دیگر امکان استیفاء با آب زلال وجود ندارد، قضاء تدارک مصلحت در خارج وقت و مرتبه ای از مراتب تدارک است، ممکن است صورت عمد به گونه ای باشد که مرتبه ای از مراتب را نتوان تدارک نمود و به همین جهت قضاء نداشته باشد. البته اگر در مسئله جاری منظور اثبات قضاء نباشد و عدم جواز و فساد عمل باشد، اگر اشکالی که در جلسه گذشته بیان شد، نباشد، این را با اولویت می توان اثبات نمود، اگر در صورت نسیان حرام و فاسد شده باشد، به طریق اولی در صورت عمد حرام و فاسد است.

ص: ۸۲

روایات بسیاری که اکثر آنها معتبر بود و مطمئناً برخی از آنها صادر شده و دال بر عدم جواز تأخیر غسل بود، با نظر مرحوم صدوق و مرحوم میرداماد و مرحوم محقق اردبیلی مخالف است.

در مقابل این روایات نیز روایاتی هست که بسیار بعید است که گفته شود هیچکدام صادر نشده است، مرحوم آقای خوئی در جمع بین این روایات، نسبتاً مفصل تر از آقایان دیگر بحث نموده است.

ابواب ما یجب الامساك عنه، باب ۱۱، حدیث ۳، صحیحه حبیب خثعمی که مرحوم نجاشی درباره او ثقه ثقه تعبیر می کند، عن أبی عبد الله علیه السلام قال کان رسول الله ص یصلی صلاه اللیل فی شهر رمضان ثم یجنب ثم یؤخر الغسل متعمداً حتی یطلع الفجر.

حدیث ۴، این را مقنع نقل کرده که پیداست مرحوم صدوق این را معتبر می داند، این از قبیل شفاهیات نیست و از کتابی اخذ کرده که یا از کتاب حماد اخذ کرده که مرحوم صدوق طریق معتبر به آن دارد یا از اشخاصی مانند ابن ابی عمیر که از کتاب او یا کتاب یعقوب بن یزید روایت کرده، اخذ کرده، از هر کدام از این کتاب ها اخذ شده باشد، مرحوم صدوق به صدور آن مطمئن است، سئل حماد بن عثمان أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل و أخر الغسل الی أن طلع الفجر فقال علیه السلام کان رسول الله ص یجامع نسائه من أول اللیل ثم یؤخر الغسل حتی یطلع الفجر و لا أقول کما یقول هؤلاء الاقشاب یقضی یوماً مکانه.

حدیث ۵، صحیحه عیسی بن قاسم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر قال یتم صومه و لا قضاء علیه. مرحوم مقدس اردبیلی در فأخر الغسل حتی طلع الفجر می فرماید یا تأخیر ظهور در عمد دارد و یا اعم است و فرد ظاهر آن صورت عمد است، در نسبت دادن فعلی به فاعلی، اگر فرد عمدی آن فرد منحصر نباشد، فرد ظاهر آن هست.

عنه عن النوفلی عن صفوان بن یحیی، در استبصار به جای نوفلی، البرقی دارد، باید همان باشد ولی باید نگاه کنم، عن سلیمان بن أبی زنبیه، اینجا زینبه نوشته که اشتباه است، ما او را ثقه می دانیم، به خاطر اینکه صفوان از او روایت کرده و او لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه است، قال کتبت الی أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام أسأله عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر فکتب علیه السلام الی بخطه و أنا أعرفه مع مصادف، که او یکی از روات است، یغتسل من جنابته و یتم صومه و لا شیء علیه. قرب الاسناد نیز به طریق دیگری نقل کرده که در این طریق اشکال نوفلی نیست، أیوب عن صفوان بن یحیی عن سلیمان بن أبی زنبیه، که اینجا أذینه و در بعضی نسخ زینبه دارد که اشتباه است، از این روایت صحیحه نیز جواز استفاده می شود.

حدیث ۱۴، صحیحه ابن رئاب قال سئل أبو عبد الله علیه السلام و أنا حاضر عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان فینام فلا یغتسل حتی یصبح قال لا بأس یغتسل و یصلی و یصوم.

حدیث ۱۵، روایت قرب الاسناد، محمد بن الولید، خزاز که گمان می کنم ثقه است، عن عبد الله بن بکیر، روایت موثقه می شود، قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم نام حتی أصبح قال لا بأس. ظهور اطلاقی این سؤالات در محیطی که عامه جایز می دانند، بسیار قوی است.

حدیث ۱۷، روایت اسماعیل بن عیسی قال سألت الرضا علیه السلام عن رجل أصابته جنابه فی شهر رمضان فنام عمداً حتی یصبح، این به نقل استبصار است، أی شی ء علیه قال لا یضر هذا مما قال أبی علیه السلام قال قالت عایشه ان رسول الله صلی الله علیه و آله أصبح جنباً من جماع غیر احتلام قال لا یفطر و لا یبالی، و رجل أصابته جنابه فبقی نائماً حتی یصبح أی شی ء یجب علیه قال لا ـ شی ء علیه یغتسل، و رجل أصابته جنابه فی آخر اللیل فقام لیغتسل و لم یصب ماءاً فذهب یطلبه أو یبعث من یأتیه بالماء فعسر علیه حتی أصبح کیف یصنع قال یغتسل اذا جائه ثم یصلی.

حدیث ۱۸، صحیحه ابن أبی نصر عن أبی سعید القماط أنه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن من أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال لا شی ء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال. از عموم تعلیل آن استفاده می شود که عمداً نیز اشکالی ندارد.

باب ۸، حدیث ۵، علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن قال قال فی المسافر الذی یدخل أهله فی شهر رمضان و قد أکل قبل دخوله قال یکف عن الاکل بقیه یومه و علیه القضاء، و قال فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعیه أن یتم صومه و لا ـ قضاء علیه. فقیه این را از موسی بن جعفر علیه السلام مسند نقل کرده است. مفاد این روایت این است که شخص اختیاراً می تواند در مسافرت و قبل از ورود به وطن خود را جنب کند و اصباح جنباً شود. علی بن ابراهیم یا محمد بن عیسی یا یونس بن عبد الرحمن این روایت را برای اینکه با ادله دیگر منافات پیدا نکند، تفسیر کرده و خواسته از عمد بودن خارج کند و گفته احتلام بوده، مسافر که در ماه مبارک رمضان عمداً غذا خورده و وارد وطن شده، نمی شود آن روز را روزه بگیرد، حالا ـ بقاء بر جنابت حرف دارد اما اجناب عمدی که حتماً جایز نیست، لذا به این جهت به این روایت نمی توان استدلال نمود.

مرحوم آقای خوئی در جمع بین این روایات می فرماید روایات بطلان صوم قطعاً صادر شده و روایات دیگر قطعی نیست و یکی از مرجحات باب تعارض ترجیح موافق سنت قطعیه است.

این از نظر صغری و کبری محل مناقشه است، از نظر صغری همین است که عرض کردم که بسیار بعید است که گفته شود هیچکدام از این روایات دسته دوم صادر نشده است. و از نظر کبری، در اینکه می گوید ببینید موافق سنت هست یا نیست، قطعی بودن در آن درج نشده، الفاظ در مقابل واقعیات وضع شده و قطع طریق است، و فرض این است که شارع روایات صحیحه را حجت قرار داده و از نظر طریقیت قطعاً احکام قطع بار می شود و اگر قطع در موضوع اخذ شده باشد، آقایان می گویند اگر قطع به نحو صفتی اخذ شده باشد که نشود امارات قائم مقام شود، خیلی خلاف ظاهر است و موضوعی طریقی است و قائم مقام می شود و چیزهای دیگر حجت می شود، درباره فتوای بغیر ما انزل الله، رجل قضی بالحق و هو لا یعلم، در آتش است، معذالك اگر کسی به وسیله روایات ثابت الحجیه فتوا دهد، هیچ اشکالی نیست و می گوئید احکام قطع بار است و از قبیل لا یعلم نیست، بنابراین، چگونه بگوئیم روایاتی را که می گوید اگر مطابق سنت باشد، سنتی که شارع طریق اثبات آن را حکم علم می داند، نمی خواهد بگوید و باید به نحو صفتی باشد، چگونه این را اینگونه تفسیر کنیم؟

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر مخالف سنت قطعی شد، به آن معنا هر دو دسته مخالف سنت قطعی است، در هر دو بعضی نیز موافق است.

ص: ۸۶

برای جمع بایـد راه دیگری را طی کنیم، عرض شـد که مشـهور بین عـامه جواز است، می شود این روایات را به گونه ای جمع دلالی نمود که توأم با جمع جهتی است. مرحوم محقق اردبیلی به بعضـی از روایاتی که آقایان حمل به تقیه نموده اند، اشـکال می نمایـد و می فرمایـد این موارد که به نحو سؤال نیست و امـام علیه السـلام ابتـداءاً عمـل پیامبر را نقل فرموده انـد، جای تقیه نیست، نمی توان گفت که پیامبر به نحو تقیه عمل می نمودند، یکی از حمل های مرحوم آقای خوئی اینجا حمل به تقیه است، در حالی که ایشان نیز در مشابهات اینجا حکم می نماید که نمی توان حمل به تقیه نمود، در روایات مسـئله معیار بودن اسـتتار قرص یا ذهاب حمره برای نماز مغرب هست که ان جبرئیل نزل بها حین سـقط القرص، مرحوم آقای خوئی می فرماید این قابل حمـل به تقیه نیست، به خاطر اینکه هیـچ الزامی نـدارد که چنین نسـبتی به جبرئیل امین چنین نسـبتی بدهـد، پس، حمل به تقیه مشکل است.

برخی جمع دلالی نموده اند و گفته اند روایاتی را که اثبات قضاء یا کفاره کرده، حمل به استحباب می کنیم.

اگر این روایـات کثیر را حمـل به اسـتحباب کنیم، بایـد خلاف ظاهرهای متعـددی مرتکب شویم، و در این موارد که کفاره ها سنگین جعل شده، حمل به استحباب بعید است.

جمع دیگر این است که عـده ای از روایات مطلقات است و می شود آنها را به این حمل نمود که تأخیری است که پیش آمده و تعمـدی نبوده، و ترک اسـتفصال حضـرت از روی تقیه بوده است، اینهـا را می شود حمل مطلق بر مقیـد نمود، و روایاتی که نص در صورت عمـد است، نمی شود به متن بعضـی از آنها قائل شـد، مطمئناً بقاء بر جنابت عمدی مطلوب نیست و با طهارت بودن همیشـگی مطلوب است و به آن سـفارش شـده است، و در این روایـات با تعبیر کان، بقاء بر جنابت عمـدی همیشـگی به حضـرت نسـبت داده شـده، با واجب بودن نماز شب و مقداری قرائت و تهجد بر پیامبر، چگونه بگوئیم این عمل مرجوح روش همیشـگی پیـامبر بـوده است؟ این چه تقیه ای است که مصـحح ترک این واجبـات باشـد؟ مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد این روایات مربوط به پیامبر را به گونه ای حمل می نمایـد که برخی ماننـد مرحوم صاحب وسائل در موارد مشابه گفته اند و شاید در اینجا نیز گفته باشـند، می فرماید این جملات انشائی و به نحو اسـتفهام انکاری است که هرگز پیامبر مطابق اشـتباه رایج بین جمهور مردم عمل نمی نمودنـد، و بعـد تعبیر می فرمایند و لا أقول کما یقول هؤلاء الاقشاب و به پیامبر نسـبت می دهند، و بعد حضرت می فرمایند یقضی یوماً مکانه.

اگر حضرت با لحن و حالت انکار این مطلب را نقل فرموده باشند، باید این حالت در نقل ها ذکر می شد، وگرنه بر خلاف کلام امام علیه السلام و جمله منفی را مثبت و مثبت را منفی نقل کردن است.

آن که می شود گفت و بعضی گفته اند، این است که گرچه ظاهر روایات فجر صادق است ولی تقیه در این جهت است که توضیح داده نشده، این دروغ نیست، این را آقایان در جای دیگر نیز گفته اند، و مراد طلوع فجر کاذب است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۱۴ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق، و بررسی و جمع بین روایات نظر مشهور و نظر مخالف مشهور بود، در این جلسه، استاد دام ظله، در ادامه بحث جمع بین روایات، ابتدا ضمن نقل و بررسی برخی از روایات مربوط به نظر مخالف مشهور، آنها را مطلقات و یا حتی فاقد دلالت اطلاقی یا دارای دلالت اطلاقی ضعیف قلمداد نموده، مطلقات آنها را با یکی از وجوه جمع مشار الیه در جلسه گذشته که جمع به اطلاق و تقیید است، قابل حمل به غیر متعمد یا احتلام در روز دانسته که با تفصیل در مسئله منافاتی ندارد، و سپس، سه روایت دیگر از آنها که از قبیل مطلقات نیست، مطرح، و روایت اسماعیل بن عیسی حمل به تقیه، و به وسیله روایات دیگر از ظهور روایت مقنع و روایت حبیب خثعمی که تعبیر کان رسول الله ص در آنها آمده، رفع ید نموده و آنها را به صورت اضطرار یا یطلع الفجر در آنها را به فجر کاذب حمل نموده، در پایان، مطلبی درباره نقلیات مرحوم آقای حکیم بیان می نمایند.

ص: ۸۸

در جلد ۱۱، باب ۱۰، روایت ۱، سأله العیص بن القاسم عن الرجل ینام فی شهر رمضان فیحتلم ثم یستیقظ ثم ینام قبل أن یغتسل قال لا بأس. ممکن است کسی برای جواز تأخیر، در این حدیث به ترک استفصال نسبت به روز و شب و تعمد و غیر تعمد تمسک کند که نتیجه این ترک استفصال، اطلاق است. ولی حتی در اطلاق یا نتیجه اطلاق در این روایت تأمل وجود دارد، به خاطر اینکه گوینده گاهی اصلاً در مقام بیان تفاصیل و جزئیات نیست و فقط در مقام بیان اصل مطلب است، وقتی به بیمار گفته می شود به پزشک مراجعه کن، عرفاً با این گفته، خصوصیات پزشک خاصی بیان نمی شود، و به همین جهت، به این معنا نیست که مراجعه به هر پزشکی کافی و درست است. به دلیل مطلبی که در بعضی روایات مانند روایت ابراهیم بن عبد الحمید هست که اذا احتلم نهاراً فی شهر رمضان فلیس له أن ینام الا ساعه حتی یغتسل، در این روایت حتی اگر به نحو قضیه شخصیه خارجیه نباشد و به نحو فرض سؤال شده باشد، این احتمال هست که برای سائل نسبت به اصل ممنوعیت نوم، این شبهه پیش آمده که آیا خواب قبل از غسل حرام است، و فرمایش امام علیه السلام فقط برای دفع ممنوعیت نوم است که این شبهه مستقلی غیر از مسئله بقاء بر جنابت است، نسبت بین مسئله بقاء بر جنابت و مسئله نوم پس از احتلام و یقظه و پیش از اغتسال، عموم من وجه است و دو مسئله است، به دلیل این احتمال، برای اثبات مدعا به این روایت نمی توان استدلال نمود.

باب ۱۱، صحیحه عیص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر، قال یتم صومه و لا قضاء علیه. دلالت این روایت بر جواز تأخیر در مسئله جاری نیز بالاطلاق است و بلکه مرحوم فیض در وافی مدعی است که کلمه أخر اشعار بر این مطلب دارد که قصد او طلوع فجر و تعمد به آن نبوده است، حالا به هر حال، نسبت به صورت تعمد نصوصیت ندارد و حمل یا تقیید آن به معنای مرحوم فیض اشکالی ندارد.

روایت سلیمان بن أبی زنیبه قال کتبت الی أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام أسأله عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر، فکتب علیه السلام الی بخطه و أنا أعرفه مع مصادف، نامه را به همراه قاصد خود فرستاد، یغتسل من جنابته و یتم صومه و لا شی ء علیه. سند استبصار که برقی از صفوان بن یحیی نقل کرده، درست است و نوفلی در سند نیست، به خاطر اینکه روایات صفوان بن یحیی را که در طول مدت شاید پنجاه سال یادداشت نموده ام، حتی یک روایت نیز نوفلی از صفوان بن یحیی روایت ندارد و روایت احمد بن محمد بن عیسی از نوفلی نیز گرچه در برخی موارد محتمل است ولی چندان ثابت و قطعی نیست، اما احمد بن محمد بن عیسی از برقی و همچنین برقی از صفوان بن یحیی فراوان روایت دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، تصریح شده که احمد بن محمد بن عیسی است، ابن خالد می تواند از او نقل کند، حالا به فرض که ابن خالد نقل کرده باشد، نوفلی از صفوان بن یحیی روایت ندارد، احمد از نوفلی مکرر نقل کرده ولی ابن عیسی را با فحص فی الجمله که داشتم، پیدا نکردم.

این روایت نیز اگر اطلاق داشته باشد، اطلاق محکمی نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حالا این که طلع است و اطلاق دارد، ایشان مدعی است که یطلع مربوط به خصوص صورت تعمد است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این اعم از این است که قاصر یا مقصر یا شاک باشد. ممکن است سؤال از جواز نباشد و می گوید تبعات کسی که چنین خلافی مرتکب شده، چیست، آیا قضاء و کفاره دارد؟ در این اشکالی نیست، اگر ادله دیگر نبود، از همین نیز کشف می کردیم که فرقی ندارد.

روایت ۱۴، صحیحه ابن رئاب قال سئل أبو عبد الله علیه السلام و أنا حاضر عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان فینام فلا یغتسل حتی یصبح، قال لا بأس یغتسل و یصلی و یصوم. مرحوم آقای خوئی مدعی است که حتی یصبح داخل در نیت شخص است که بر متعمد صدق کند، اما معلوم نیست که هدف شخص این بوده است، این روایت قید حتی یصبح دارد و اطلاق آن شامل عمد و غیر عمد است.

حدیث ۱۵، روایت قرب الاسناد، محمد بن الولید، شش محمد بن الولید در معجم الرجال هست که یکی محمد بن ولید بن خالد بجلی است که همان محمد بن الولید خزاز است، مرحوم آقای خوئی این دو اسم را دو نفر حساب کرده، وثاقت او خیلی قوی است، قرب الاسناد روایاتی از او دارد، چهار، پنج روایت پشت سر هم هست که در روایت اول خزاز را ذکر می کند و در بقیه ذکر نمی کند، و در رجال کشی نیز محمد بن ولید خزاز از روات عبد الله بن بکیر است، چهار محمد بن ولید دیگر از روات عبد الله بن بکیر نیستند، عن عبد الله بن بکیر، روایت موثقه می شود، قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم نام حتی أصبح قال لا بأس. اطلاق این روایت را نیز می توان به غیر متعمد حمل نمود.

حدیث ۱۸، صحیحه ابن أبی نصر عن أبی سعید القماط أنه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن من أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال لا شی ء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال. از عموم تعلیل آن استفاده می شود که بقاء بر جنابت عمدی نیز اشکالی ندارد، این نیز قابل تخصیص است که با تفصیل در مسئله منافاتی ندارد.

ابواب من یجب علیه الصوم، باب ۸، حدیث ۵، یونس قال قال فی المسافر الذی یدخل أهله فی شهر رمضان و قد أکل قبل دخوله قال یکف عن الاکل بقیه یومه و علیه القضاء، و قال فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعلیه أن یتم صومه و لا قضاء علیه. یکی از روات این روایت را اینگونه تفسیر کرده که یعنی اذا کانت جنابته من احتلام، حالا فرض می کنیم که با احتلام واقع شده، ولی از جهت شب و روز و متمکن از غسل قبل از طلوع فجر بودن و نبودن اطلاق دارد، این روایت در باب ۹ نیز نقل شده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : معلوم نیست که با هم سؤال شده باشد.

اینها حد اکثر مطلقات است که با ادله دیگر قابل جمع است، و صدور این مقدار روایات مطلق، به جهت محیط تقیه ای بوده و تقیه در این جهت است که گرچه ظاهر روایات فجر صادق است ولی توضیح داده نشده و مراد طلوع فجر کاذب است، این دروغ نیست و جمع متعارفی در روایات است.

ص: ۹۲

سه روایت دیگر وجود دارد که از قبیل مطلقات نیست ؛ یکی در ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۱، حدیث ۱۷، روایت سعد بن اسماعیل عن أبیه اسماعیل بن عیسی قال سألت الرضا علیه السلام عن رجل أصابته جنابه فی شهر رمضان فنام حتی یصبح، در استبصار عمداً نیز دارد، أی شی ء علیه قال لا یضر هذا مما قال أبی علیه السلام قال قالت عایشه ان رسول الله صلی الله علیه و آله أصبح جنباً من جماع غیر احتلام قال لا یفطر و لا یبالی، و رجل أصابته جنابه فبقی نائماً حتی یصبح أی شی ء یجب علیه قال لا شی ء علیه یغتسل، و رجل أصابته جنابه فی آخر اللیل فقام لیغتسل و لم یصب ماءاً فذهب یطلبه أو یبعث من یأتیه بالماء فعسر علیه حتی أصبح کیف یصنع قال یغتسل اذا جائه ثم یصلی. این روایت به دلیل عدم توثیق سعد بن اسماعیل و اسماعیل بن عیسی و حتی عدم شواهد و ادله عامه اثبات وثاقت اشکال سندی دارد، و متن آن نیز با قطع نظر از تعارض با روایات دیگر، متن قابل قبولی نیست و ذاتاً قابل استناد نیست، و همانطور که آقایان نیز گفته اند، با توجه به اینکه ائمه علیهم السلام از طریق آباء طاهرین خود بر احکام واقف بودند، همین استناد امام علیه السلام به کلام عایشه گویای این است که از باب تقیه صادر شده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : جنب بودن را می دانسته و مبطل بودن آن را نمی دانسته، اگر جنب بودن را نداند، تعمد به بقاء نیست، اما اینکه جنابت مبطل هست یا نیست، فرق نمی کند و تعمد و مبطل است.

ص: ۹۳

در دو روایت دیگر کـان رسـول الله ص تعـبیر شـده است ؛ یکی روایت مقنع است که مرحوم آقـای خوئی به آن اشـکال سـند داشت و می خواسـتم به گونه ای تصـحیح کنم، در اشـکال سـندی از جهتی بـا ایشان موافق هسـتم، بعضـی از آقایان مرسـلات مرحوم صـدوق را که اعتماد نموده، اینگونه تصـحیح نموده انـد که در دوران بین حـدس و حس بایـد اخذ کنیم و در غیر این صورت، به دلیل احتمال اجتهاد، در اخـذ به شـهادات مشـکل پیش می آیـد. بحث این است که بر فرض صـحت این تصـحیح، اینگونه موارد را اینگونه نمی توان تصـحیح نمود، به خاطر اینکه اینجا می گویـد سأل حماد بن عثمان أبا عبـد الله علیه السـلام، این حسـی نبوده و حدسـی بوده، اینجا بنابر ادله فرضاً ثقات، اجتهاد نموده، ممکن است صغری را بالحس به دست آورده باشد امـا کبری را بالاجتهـاد به دست آورده، در نتیجه، اجتهـادی می شود، اینجـا قطعـاً اجتهاد اعمال شـده و از قبیل شک در اعمال اجتهاد نیست، چون کبری اجتهادی است که مورد بحث است و مرحوم سـید مرتضی قبول ندارد. از این رو، اگر اینگونه موارد را مسـند نقل می کنـد و در مقام فتوا به آنها اسـتناد کرده، اینجا بحث حس و حدس پیش می آید، اما مورد جاری از این قبیل نیست، این شبهه نیز در صحت اعتماد به روایت هست. حالا اگر کسی مطمئن شود که مرحوم صدوق و ابن ولید، این دو استاد و شاگرد سـختگیر هسـتند و کسانی را که صـحیح می دانند، ما نیز باید صـحیح بدانیم، ممکن است مردود را قبول نکنیم، مثلاً برخی مردود مرحوم ابن غضائری را قبول نمی کنند ولی آن را که صحیح می داند قبول می کنند، چون با سختگیری هائی که داشـته، اگر کسـی را بپذیرد، علامت اعتماد است، حالا کسی با این مقدمات اینجا را تصحیح کند، اگر باشد، یکی این روایت است، و دیگری روایت حبیب خثعمی است که آن یقیناً صـحیح السـند است، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال کان رسول الله ص یصلی صلاه اللیل فی شهر رمضان ثم یجنب ثم یؤخر الغسل متعمداً حتی یطلع الفجر.

در اینجا کان تعبیر شده که آقایان بیشتر از ظهور نمی گویند، ممکن است بخواهد بگوید اگر حضرت چنین روشی داشتند که گاهی هوا سرد بوده و فراهم نمودن آب مشکل بوده و لعذر بوده، ممکن است که کان تعبیر شود و در شرایط عذری بوده است، از این ظهور به وسیله روایات دیگر می شود رفع ید نمود، این دو روایت را می توان به صورت اضطرار، یا اینکه یطلع الفجر را به فجر کاذب حمل نمود، هر دو احتمال وجود دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نصف شب نبوده و ثلث شب بوده و اشکالی ندارد و ممکن است.

پس، حکم همان است که در ادله دیگر ثابت است که تأخیر ممنوع است و شهرت قریب به اتفاق نیز در مسئله هست.

یک مطلبی می خواستم اضافه کنم که مرحوم آقای حکیم گاهی نقلیاتی از کتب نقل می کند که در کتاب هائی که مراجعه می کنیم نیست، این که ایشان از مرحوم میر داماد نقل نموده، آنچه که از مرحوم میر داماد در حدائق و مستند مرحوم نراقی هست، در رساله رضاعیه ایشان به جواز تأخیر تصریح نموده است، ولی مرحوم آقای حکیم از شرح النجاه نقل نموده که بعداً متوجه شدم این شارع النجاه است که بسیار مفصل است ولی تا حدود تخلی در دسترس است که بحث جنابت در آن هست، نسخه خطی آن را در زنجان دیدم و در کتابخانه مدرسه فیضیه نیز هست. و صدوقین که ایشان نقل کرده، معلوم نیست که آن کتاب قبلی چه کتابی بوده که آن اشتباه شده است.

ص: ۹۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا نسبت به بقاء بر جنابت در روزه قضاء، کلمات فقهاء و حتی مرحوم علامه در منتهی و مرحوم محقق در معتبر را ظاهر یا صریح در بطلان حتی نسبت به صورت غیر عمد دانسته، و روایات مسئله را نقل می نمایند، و سپس، بر خلاف فرمایش مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی، ضمن نقل کلمات سابقین، حکم مسئله را نسبت به روزه مستحبی در نزد فقهاء، مختلف فیه و مشهور بین سابقین را بطلان می دانند، و در نهایت ضمن نقل روایات، مطابق مفاد آنها قول به صحت را اختیار می نمایند.

راجع به بقاء بر جنابت در ماه مبارک رمضان بحث شد و نظر مختار مطابق مشهور همین شد که در صورت تعمد روزه باطل می شود.

راجع به روزه قضاء در بعضی کلمات صریحاً و در بعضی بالاطلاق این است که مطلقا و حتی در صورت غیر عمد نیز باطل می شود و تاکنون مخالف صریحی در مسئله دیده نشده است، فقط به مرحوم علامه در منتهی نسبت داده اند که در اینکه مسئله بقاء بر جنابت مخصوص به ماه مبارک رمضان است یا تعمیم دارد، تردید نموده، و مرحوم محقق در معتبر اینگونه فرموده که ممکن است کسی بگوید این حکم به ماه مبارک رمضان اختصاص دارد، کأنه به این متمایل است. احتمال می دهم که مرحوم علامه و مرحوم محقق نیز راجع به قضاء حرفی نداشته باشند، به خاطر اینکه مرحوم در همه کتاب های خود ؛ قواعد و تحریر و مختلف و تذکره و ارشاد، در قضاء حکم به بطلان نموده، فقط در منتهی این جمله با تردید را ذکر نموده که در آن کتاب نیز مراد ایشان از ماه مبارک رمضان، قضای آن نیز می باشد و در روزه ماه مبارک رمضان و بدل آن حکم را یکسان دانسته و در مقابل سایر اقسام روزه قرار داده و در حقیقت تردید نسبت به سایر اقسام روزه است که آیا این حکم در آنها نیز وجود دارد، چون ایشان در بحث قضاء تصریح به بطلان دارد. در منتهی در جلد ۹ ص ۳۴۲ می فرماید : لو أصبح جنباً فی یوم یقضیه من شهر رمضان أفطر ذلک الیوم و لم یجز له صومه و کذا قال الشیخ فی النافله و کل ما لا یتعین صومه. همین احتمال در معتبر نیز وجود دارد.

ص: ۹۶

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در صورت سکوت نیز نسبت به عمد حکم بطلان استفاده می شود، این را بحث خواهیم نمود.

کتبی که در آنها تصریح به بطلان شده ؛ مقنعه، نهایه، مهذب مرحوم ابن براج، سرائر، اصباح، شرایع، جامع مرحوم یحیی بن سعید، قواعد، ارشاد، منتهی، تحریر، تذکره، مختلف، دروس، مسائل مرحوم ابن طی، محرر مرحوم ابن فهد، معلم الدین مرحوم ابن قطان، جامع المقاصد و مسالک.

یک توضیح مختصر که البته چندان مهم نیست، عرض کنم، در جلسه گذشته از تقریرات در مرحوم آقای خوئی نقل کردند که ایشان نسبت به روایت حماد بن عثمان فرموده که واسطه ثابت شده و مرسل است، با اندک تأمل و نظری معلوم می شود که

ص ۵۷۱

این سهو القلم است و مراد واسطه بین مرحوم صدوق و حماد است و اصلاً ارسال اشتباه است، یک مرتبه من می گویم مرحوم کلینی فلان روایت را فرمود، این ارسال است، اما اگر بگویم من از کلینی شنیدم، این ارسال نیست و یا اشتباه و یا دروغ است، آنجا که می گوید سأل حماد بن عثمان، این نمی تواند مرسل باشد، فرضاً حماد بن عثمان را درک نکرده باشد، مرسل نیست، دعوای ارسال سهو قلم شده و می خواسته بفرماید که بین مرحوم صدوق و حماد واسطه ذکر نشده، و مانند فقیه نیز نیست تا بگوئیم در مشیخه طریق خود را ذکر نموده، در مقنع ابتداءاً فرموده و سأل حماد بن عثمان، ایشان که هنگام سؤال حماد بن عثمان که نبوده، لذا مرسل است، حالا این یا سبق لسان و بیان ایشان و یا سهو قلم مقرر است.

ص: ۹۷

روایات مسئله را بخوانم، باب ۱۲، صحیحه عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یقضی شهر رمضان فیجمع من أول اللیل و لا یغتسل حتی یجیی ء آخر اللیل و هو یری أن الفجر قد طلع قال لا یصوم ذلک الیوم و یصوم غیره.

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحجال عن ابن سنان که عبد الله بن سنان است، قال کتب أبی الی أبی عبد الله علیه السلام و کان یقضی شهر رمضان و قال انی أصبحت بالغسل و أصابتنی جنابه فلم أغتسل حتی طلع الفجر، فأجابه علیه السلام لا تصم هذا الیوم و صم غداً.

و در روایت سماعه این عبارت هست که اذا کان ذلک من الرجل و هو یقضی رمضان قال فلیأکل یومه ذلک و لیقض فانه لا یشبه رمضان شی ء من الشهور.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مرحوم آقای حکیم قاعده را مطرح نموده، نمی توانیم استفاده کنیم، البته بگویند آن را قضاء می کند، ممکن است که از نظر قاعده شکل آن نیز همانطور است، مادامی که تعرض به خلاف نشد، بگویند که آن را بعد از وقت بجا می آورد یعنی همان را به همان شکل بعد بجا می آورد، ولی راجع به کفاره که اگر خللی واقع شد، آنها را نمی توانیم استفاده کنیم، خلل حالات استثنائی است و در این جهت ظهور عرفی ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن استفاده نمی شود، احتمال قوی هست که این از اختصاصات ماه مبارک رمضان است که باید روزه بعدی را بگیرد، این تعلیل برای این است که در قضاء نیست و در روزه ماه مبارک رمضان هست، می گوید ماه مبارک رمضان احترام خاصی دارد که قضای آن ندارد، اتفاقاً بسیاری استظهار کرده اند و مرحوم فیض دو احتمال داده که یک احتمال آن این است، آن شاهد نیست.

و اما بقاء بر جنابت در روزه مندوب و مستحب، مرحوم آقای حکیم می فرماید کسانی که متعرض مندوب شده اند، همه گفته اند که اشکالی ندارد، و مرحوم آقای خوئی می فرماید و الظاهر لا خلاف فیه.

بـا کثرت مشاغـل، چنین آثاری در فقه از این بزرگان رضوان الله علیهم اجمعین، از اختصاصات این بزرگان است، ولی پس از مراجعه معلوم می شود که این فرمایش بسـیار با واقع تنافی دارد، مشهور بین سابقین و معاریف سابقین این است که در نافله نیز اشـکال دارد و جماعتی مانند مرحوم مححق اردبیلی نیز دعوای شهرت بر بطلان نموده اند و مرحوم محقق کرکی ضمن اختیار قول به بطلان، می فرماید اصحاب قائل به بطلان هستند، البته بین متأخرین مخالف بسیار است.

حالا مقداری از کلمات را نقل نمایم، مرحوم شـیخ مفید در مقنعه می فرماید : و من أصـبح جنباً فی یوم قد کان بیت له الصـیام لقضاء شهر رمضان أو التطوع، لم یجز له صیامه و أخره الی یوم غیره یکون فیه طاهراً قبل دخول الیوم علیه.

مرحوم یحیی بن سعید حلی در جامع می فرماید : و اذا طلع علیه الفجر لم یجز له أن یصوم عن قضاء و لا نفل.

در جمـل العقود در صوم متعین می فرمایـد اگر یکی از هشت چیز را که یکی از آنها بقاء بر جنابت است، مرتکب شود، قضاء و کفاره دارد، و بعـد می فرماید : أما لا یتعین صومه فمتی صادفه شـی ء مما ذکرناه بطل صوم ذلک الیوم و لا یلزم به کفاره، و ذلک مثل قضاء الصوم أو صوم النافله أو ما أشبه ذلک.

مرحوم أبو الصلاح حلبی در کافی می فرماید : حقیقه الصوم المله العزم علی کراهیه .... و التصبح علی الجنابه و الحیض و الاستحاضه و النفاس، بقاء بر جنابت را در حقیقت و ماهیت صوم دخیل دانسته است.

مرحوم علامه در قواعد می فرماید : لا یصح من الجنب لیلاً مع تمکنه من الغسل قبل الفجر، فان لم یعلم بالجنابه فی رمضان أو المعین خاصه أو لم یتمکن من الغسل مطلقا صح الصوم، غیر از مفهوم، نسبت به مسئله جاری تصریح نیز می نماید، و لو استیقظ جنباً فی أول النهار فی غیر رمضان و المعین کالنذر المطلق و قضاء رمضان و النفل بطل الصوم.

در ارشاد و کتاب های بسیاری نیز هست، می توانید این عبارات را که یادداشت نموده ام به جزوه ملحق نمائید.

مفاد روایات را نسبت به بقاء بر جنابت در صوم مستحب بررسی نمائیم، جامع الاحادیث، ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۳، صحیحه حبیب خثعمی، روی عبد الله بن مغیره عن حبیب الخثعمی قال قلت لابی عبد الله علیه السلام أخبرنی عن التطوع و عن هذه الثلاثه الایام، یا مراد استحباب سه روز روزه در هر ماه و یا استحباب سه روز روزه در مدینه برای مسافر است، اذا أجنبت فی أول اللیل فأعلم أنی قد أجنبت فأنام متعمداً حتی ینفجر الفجر، أصوم أو لا أصوم؟ قال صم، اینجا می نویسد و المراد بقوله هذه الثلاثه الایام أول خمیس فی الشهر و أول أربعاء بعد العشر منه و آخر خمیس فیه.

روایت ابن بکیر که شهید أول از متأخرین به ملاحظه همین روایت از فتاوا و شهرت سابقین عدول نموده و قائل به صحت شده، عن ابن فضال قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یجنب ثم ینام حتی یصبح یصوم ذلک الیوم تطوعاً؟ فقال أ لیس هو بالخیار ما بینه و بین نصف النهار، قال و سألته عن الرجل یحتلم بالنهار فی شهر رمضان یتم صومه کما هو فقال لا بأس.

روایت بعدی که طریق آن ضعیف است، عن ابن بکیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال سئل عن رجل طلعت علیه الشمس و هو جنب ثم أراد الصیام بعد ما اغتسل و مضی ما مضی من النهار، قال یصوم ان شاء و هو بالخیار الی نصف النهار. اینجا نوشته که و تقدم فی أحادیث باب حکم من أصبح فی غیر رمضان و لو ینو الصیام من اللیل ثم بدا له أن یتطوع من أبواب النیه ما یناسب ذلک.

پس، و لو بطلان مشهور بین سابقین است اما اجماعی نیست، مثلاً مرحوم محقق و مرحوم علامه بطلان را در نافله به قیل نسبت داده اند و شهید اول نیز نپذیرفته، ولی با توجه به روایات باید قائل به صحت شویم، مقدم بر فتاوای قدماء، معلوم می شود که اصحاب ائمه صحیح می دانستند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء بر جنابت اختیاری یا اضطراری در شب عمداً تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا در مسئله بقاء بر جنابت در روزه مستحبی، تکمیلی برای اسامی قائلین به نظر مشهور سابقین و بطلان، و تصحیحی در نقل قولی در مسئله بقاء بر جنابت در روزه ماه مبارک رمضان، و توضیحی در عبارت عروه نسبت به بقاء بر جنابت در سایر روزه ها غیر از روزه ماه مبارک رمضان و قضای آن بیان فرموده، و سپس، در آغاز بحث در بقاء غیر عمدی بر جنابت، حاشیه توضیحی مرحوم آقای خوئی بر عبارت عروه را نسبت به قضاء ماه مبارک رمضان نقل و نقد نموده، و در نهایت، ملحق نبودن مطلق واجب غیر معین به قضاء ماه مبارک رمضان را مورد نقد و بررسی قرار می دهند.

ص: ۱۰۱

یکی از کسانی که در روزه مستحبی به مبطل بودن اصباح جنباً تصریح نموده، مرحوم قطب الدین کیدری از فقهای قرن ششم است. تا زمان مرحوم محقق اردبیلی برای جواز قائل صریحی نیافتم، ولی همانطور که در ریاض هست، مشهور اصحاب چنین گفته اند، اما اجماعی وجود ندارد تا نتوان بر طبق روایتی، بر خلاف آن فتوا داد. در ریاض برای نفی اجماع شاهدی آورده که برای آن نمی تواند شاهد باشد، و آن این است که در غنیه موضوع ابطال صوم را روزه ماه مبارک رمضان قرار داده، می گوید بعضی آن را موضوع قرار داده اند که می خواهد بگوید، پس، اجماعی نیست. اتفاقاً آنجا در عین حالی که راجع به ماه مبارک رمضان بحث کرده، بعد می گوید : و أما القضاء فهو مثل المقضی، این مقدار تعدی نموده، و بعد، از مسائل مربوط به ابطال و افطار روزه کفاره که احکام افطار را بیان نموده و بیانی برای ما یفطر نیاورده، معلوم می شود آن که بعد ذکر نموده، همان است که قبلاً در مسئله روزه ماه مبارک رمضان فرموده است. یا مثلاً مرحوم ابن حمزه در وسیله که در احکام افطار بسیار تشقیق شقوق نموده اما در ما یفطر بیانی ندارد، همین معلوم می شود که اکتفا به سابق نموده است. و اینکه مانند مرحوم علامه با تردیدی که داشته، می گوید موضوع روایات ماه مبارک رمضان است اما اصحاب تعمیم داده اند، به همین خاطر است که از کلمات بزرگان فهمیده می شود. حالا علی ای تقدیر، در جائی که نص نباشد، بی اعتنائی به این کلمات مشکل

است.

در مورد اینکه سابقاً در مسئله اصباح جنباً در روزه ماه مبارک رمضان عرض نمودم که(1) مرحوم ابن فهد در مهذب البارع جواز را به صدوق و حسن که ابن ابی عقیل است، نسبت داده، با اینکه مرحوم ابن ابی عقیل با دیگران در اثبات قضاء مشترک است و اختلاف ایشان با مشهور در اثبات کفاره است که به آن قائل نیست، این اشتباه عطف حسن، در مهذب البارع مرحوم ابن فهد نیست و در تنقیح مرحوم فاضل مقداد است.

ص: ۱۰۲

۱- (۱) ــ ر.ک : درس شماره ۲۹.

مرحوم سید در عروه درباره بقاء بر جنابت در غیر از روزه ماه مبارک رمضان و قضای آن و در سایر روزه ها می فرماید اقوی این است که موجب بطلان نیست، به خاطر اینکه مسئله اجماعی نیست و دلیلی برای تعدی نیست و نسبت به نافله دلیل بر عدم تعدی هست.

اینجا مرحوم آقای حکیم در مورد تعبیر مرحوم سید جمله ای، و مرحوم آقای خوئی برای آن توجیهی دارد، مرحوم آقای حکیم می فرماید اینکه مرحوم سید فرموده که احوط ترک اصباح جنباً است، این در قضاء درست است، اما چرا در مستحب که فتوا به صحت می دهید، احتیاط در ترک آن باشد؟ مرحوم آقای خوئی کلام مرحوم سید را توجیه می نماید و می فرماید مراد این نیست که بعد از صحت روزه، احتیاط کند و آن را ترک کند بلکه مراد این است که بدون اصباح جنباً روزه نگیرد و متطهراً روزه بگیرد تا یک روزه صحیح واقعی تحویل دهد.

یک توجیه دیگری نیز وجود دارد، و آن این است که ایشان می خواهد بفرماید که به حسب فتوا جایز است به نیت جزمی استحباب روزه بگیرد، چون با وجود دلیل اجتهادی می توان نیت جزمی نمود، ولی احتیاط این است که از این نیت به نحو جزم عدول کند و رجاءاً بگیرد.

و علت اینکه مرحوم سید برای صیام واجب در ترک اصباح جنباً نسبت به مستحب خصوصاً تعبیر نموده، این است که ترک کردن صیام مستحب بسیار ضعیف است و درباره آن روایاتی هست و از نظر فتوا نیز برخی بین صیام مستحب و صیام واجب فرق گذاشته اند و در واجب گفته اند جایز نیست، از آنجا که مستحب روشن تر است و واجب به آن روشنی نیست، مراعات احتیاط در واجب محکم تر از مستحب است.

ص: ۱۰۳

و أما الاصباح جنباً من غير تعمد فلا يوجب البطلان الا فی قضاء شهر رمضان علی الاقوی.

اینجا مرحوم آقای خوئی در شرح یک حاشیه توضیحی دارد و می فرماید که مراد قضاء موسع شهر رمضان است که اصباح جنباً غیر عمدی در آن موجب بطلان است و حکم قضاء مضیق مانند حکم روزه ماه مبارک رمضان است و باطل نمی شود.

به چه دلیل هر واجب معینی حکم ماه مبارک رمضان را دارد؟ درباره روزه ماه مبارک رمضان دلیل هست که در غیر عمدی باطل نمی شود و درباره قضاء نیز در روایت به طور مطلق هست که باطل می شود، به چه دلیل حکم قضاء مضیق حکم روزه ماه مبارک رمضان باشد؟ درباره قضاء به طور مطلق دو روایت هست که یکی روایت عبد الله بن سنان است منتها ممکن است به لحاظ روایت دیگر، مضیق مورد شبهه قرار گیرد، لحن کلام مرحوم آقای خوئی نیز این نیست که از روایت استفاده می شود و گویا می خواهد قضاء مضیق را به روزه ماه مبارک رمضان قیاس نماید. عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یقضی شهر رمضان فیجنب من أول اللیل و لاـ یغتسل حتی یجیی ء آخر اللیل و هو یری أن الفجر قد طلع قال لا یصوم ذلک الیوم و یصوم غیره. و روایت دوم، عن بن سنان قال کتب أبی الی أبی عبد الله علیه السلام و کان یقضی شهر رمضان و قال انی أصبحت بالغسل و أصابتنی جنابه فلم أغتسل حتی طلع الفجر، فأجابه علیه السلام لا تصم هذا الیوم و صم غداً. در این روایت دوم ممکن است کسی اینگونه توهم یا مناقشه کند که از تعبیر صم غداً فهمیده می شود که روزه قضاء او مضیق و در روز آخر ماه شعبان المعظم و متصل به ماه مبارک رمضان نبوده و روزه موسع بوده که فرموده باطل می شود. این شبهه نیز با این بیان مرتفع می شود که مراد از غداً، روز بعد نیست، وقت موسع در سؤال که فرض نشده است، مراد روز دیگر در آینده است، در روایات هست که الیوم عمل بلا حساب و غداً حساب بلا عمل، این یک تعبیر کنائی متعارفی در استعمالات است. خلاصه به این نیز می شود استدلال نمود، در عروه نیز این قیدی که مرحوم آقای خوئی فرموده، نیست.

و ان کان الاحوط الحاق مطلق الواجب غیر المعین به فی ذلک، و أما الواجب المعین رمضان کان أو غیره فلا یبطل بذلک.

چرا مطلق واجب غیر معین به قضاء ماه مبارک رمضان ملحق نباشد؟ شهرت بسیار قوی در الحاق است، حتی مانند شهید اول که در نافله و معین حکم نموده اند که غیر عمدی اشکالی ندارد، درباره بقیه اشکال دارند و با الحاق به قضاء ماه مبارک رمضان حکم به بطلان نموده اند، فقط مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم فیض در مفاتیح، و ریاض و مستند و مرحوم میرزای قمی در غنائم مخالفت نموده اند و بقیه، حکم آن را با قضاء ماه مبارک رمضان یکسان دانسته اند و در غیر عمد باطل است، و مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء فقط تطوع را خارج نموده و در بقیه حکم به بطلان نموده است. مورد روایت درباره قضاء ماه مبارک رمضان است، به چه دلیل بقیه را ملحق نمائیم؟

مرحوم آقای حکیم می فرماید اگر بگوئیم اطلاق مقامی اقتضا می کند، در قضاء که حکم به بطلان شده، اطلاق مقامی اقتضا می کند که یا ذکر کنند و یا به شیئی نسبت به مشابه آن اکتفا کنند، اینجا درباره قضاء ذکر شده و درباره بقیه که چیزی ذکر نشده، به آن چیزی که در قضاء ذکر شده، اکتفا شده است، این قیاس نیست و اعتماد به مذکور سابقاً است، ایشان می فرماید اگر این را بگوئیم، درباره مستحب نیز ذکر شده و می توانیم بگوئیم به مستحب اعتماد شده و بقیه ذکر نشده است. و اگر بگوئید اعتماد واجب به واجب عرفاً مقدم بر اعتماد واجب به مستحب است، از راه دیگری قائل می شویم که این را مرحوم آقای خوئی نیز می فرماید که فرضاً انسان شک کند که آیا این حکم واجب یا مستحب را دارد، به صحیحه محمد بن مسلم که مبطل روزه را به چند چیز منحصر نموده و اصباح جنباً در آنها نبود، تمسک می کنیم و می گوئیم به آن مقداری که بطلان ثابت است اخذ می کنیم و در غیر ثابت، به همان دلیل انحصاری که می گوید لا یضر الصائم تمسک می کنیم و می گوئیم مبطل نیست.

ولی به نظر می رسد که این فرمایش مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی تمام نباشد، به خاطر اینکه عرفی نیست که در تخصیص افراد روشن خارج شود و از صائم، صوم ماه مبارک رمضان و صوم قضاء ماه مبارک رمضان را خارج کنیم و بگوئیم غیر از اینها را می گوید، این بسیار مستبعد است، حمل به فرد ظاهر اشکالی ندارد، مانند تعبیر فقهاء که کلی گفته اند ولی به قرائنی مراد ماه مبارک رمضان است، اما اخراج فرد ظاهر بسیار غیر عرفی است. و علاوه، از آنجا که ممنوعات به این سه یا چهار ممنوع مذکور در روایت محمد بن مسلم ندارد، باید در این روایت توجیهاتی بنمائیم که یکی از آنها این بود که مقسم متعارف است که بقاء بر جنابت از آنها نیست، و دیگری این است که مراد از صائم در روایت، صوم شروع شده است و بقاء بر جنابت چیزی است که نمی گذارد صوم شروع شود، برخی دلیل این را که در لا ـ تعاد الصلاه الا من خمس، تکبیره الاحرام ذکر نشده، همین دانسته اند که نماز شروع شده را می خواهد بگوید و اما خلل در تکبیر که نماز با آن شروع می شود داخل مقسم نیست، ممکن است یکی از طرق جمع این باشد و قهراً این مورد را شامل نشود، از این ناحیه نمی شود. اگر بشود، همان است که در شک در شرطیت و جزئیت اصل برائت جاری می شود و در مورد اصباح که در اینجا دلیل ندارد، اصل برائت است، به این چندان توجه ننموده اند، اگر کسی به این شهرت قوی مطمئن نشود، می تواند به اصل برائت تمسک کند، ولی به دلیل اینکه شهرت بسیار قوی است، احتیاط این است که این لحاظ شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این اجماع مرکب ها نوعاً نمی شود، چون بر اساس مدارک خاصی است، اجماع مرکب ها باید به اجماع بسیط برگشت داده شود و نوعاً این ارجاع نیست.

کما لا یبطل مطلق الصوم واجباً کان أو مندوباً، معیناً أو غیره بالاحتلام فی النهار. روایات راجع به احتلام هست و روشن است و بحث نیز ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء غیر عمدی بر جنابت در شب تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا به وقوع تسامحی در مسئله عدم بطلان در بقاء غیر عمدی بر جنابت در غیر قضاء ماه مبارک رمضان اشاره نموده، و سپس، در این مسئله، ضمن بررسی فرض غیر نوم، استدلال مرحوم آقای خوئی برای ملحق نبودن مطلق واجب غیر معین به قضاء ماه مبارک رمضان در بطلان و ملحق بودن آن به روزه ماه مبارک رمضان در صحت را نقل و نقد، و جمع بین روایات مسئله را بیان نموده، و در نهایت، یکی از فروض بقاء عمدی بر جنابت و اجناب در قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم را مطرح نموده و کلام مرحوم حکیم در این زمینه را نقل و نقد می نمایند.

در این عبارت مرحوم سید که می فرماید : و أما الاصباح جنباً من غیر تعمد فلا یوجب البطلان الا فی قضاء شهر رمضان علی الاقوی، و همچنین در مستمسک و مستند مرحوم آقای خوئی تسامحی واقع شده، و آن این است که با اینکه بحث درباره بیداری و خواب باید به طور مستقل بحث شود و بحث درباره خواب و طرق مختلف جمع بین روایات نیز به طور مفصل خواهد آمد و جای این بحث نیز همانجا است، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی در همینجا فقط به ذکر یکی از طرق جمع موجود بین دو دسته روایات مربوط به خواب اکتفا نموده اند، و مرحوم صاحب عروه نیز با اینکه آنجا می فرماید نوم دوم و سوم و صورت نسیان موجب بطلان است اما اینجا نوم در غیر قضاء ماه مبارک رمضان را به طور مطلق موجب بطلان نمی داند، حد اقل می بایست اشاره ای به بحث بعدی و حواله ای به آن بحث ذکر می شد.

ص: ۱۰۷

در اینجا در مسئله بقاء غیر عمدی بر جنابت فقط صورت غیر نوم را مورد بررسی قرار می دهیم. مرحوم آقای حکیم در اینجا روایات نوم را آورده و روایات غیر نائم را نیاورده است، و مرحوم آقای خوئی می فرماید در اینجا روایت ابی بصیر که می گوید متعمد باطل می شود و قضاء و کفاره دارد، روایت عیص بن قاسم را که می گوید اصباح جنباً اشکالی ندارد، تقیید یا تخصیص می زند.

ولی به نظر می رسد که بنابر مبنای ایشان این مقدار کافی نیست، گرچه مختار ایشان درست است اما باید به گونه ای دیگر

بیان شود. روایت سلیمان بن حفص مروزی که به اعتبار آن قائل نیستیم ولی مرحوم آقای خوئی قائل است، دال بر این است که اصباح جنباً موجب بطلان و موجب کفاره است و مقابل آن روایت صحیحه عیص بن قاسم است که می گوید صحیح است، حل تنافی بین این دو روایت از نگاه حل ابتدائی، به یکی از مبانی مورد اختلاف بین اصولیین مبتنی می شود، و آن این است که در اکرم العلماء و لا تکرم العلماء تباین وجود دارد، اگر دلیل ثالثی مانند لا تکرم الفساق من العلماء که اخص از اکرم العلماء است، یا مانند اکرم العلماء العدول که اخص از لا تکرم العلماء است، وجود داشته باشد، یکی از طرق جمعی که به همراه بسیاری دیگر به آن قائل هستیم و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی نیز به آن قائل هستند، انقلاب نسبت و تبدیل نسبت تباین به عموم و خصوص مطلق است، می گویند اکرم العلماء با لا تکرم الفساق من العلماء جمع عرفی دارد و مفاد عام، اکرم العلماء غیر الفساق می شد، اگر اکرم العلماء العدول یا غیر الفساق باشد و مقابل آن نیز لا تکرم العلماء باشد، نسبت بین لا تکرم العلماء و اکرم العلماء العدول، عموم و خصوص مطلق است، بعد از اینکه اکرم العلماء به وسیله دلیل خاصی تخصیص یابد و مراد علماء عدول یا غیر فاسق شود، مانند این می شود که ابتداءاً اکرم العلماء با این قید باشد، قهراً بین علماء عدول با علماء فاسق در وجوب اکرام تفاوت حاصل شود، در انقلاب نسبت ابتدا بین احد العامین با خاص نسبت سنجی می شود و آن مورد خاص از تحت عام مقابل خارج می شود، تباین عام مقابل به مفهوم خاص تبدیل می شود و مباین دیگر را تخصیص می زند. حالا در اینجا بنابر انقلاب نسبت جمع کنیم و بگوئیم روایت سلیمان بن حفص مروزی که قید تعمد در آن نیست، می گوید اصباح جنباً قضاء و کفاره دارد، و در مقابل آن صحیحه عیص بن القاسم که قیدی در آن نیست، می گوید صحیح است، و در مقابل این دو دسته، صحیحه ابی بصیر درباره متعمد می گوید باطل می شود که قهراً به وسیله آن، صحیحه عیص بن القاسم که می گوید اشکالی ندارد، تخصیص می یابد و در غیر متعمد می گوید اشکالی ندارد، و در مقابل، روایت سلیمان بن حفص که می گوید مطلقا اشکال دارد، روایت را تخصیص می زند و نتیجه تفصیل بین متعمد و غیر متعمد می شود.

یـک مطلب دیگری که عنوان و بحث نشـده، عرض کنم که این مسـئله اصـلاً به انقلاـب نسـبت مبتنی نیست و حتی اگر به آن قائل نشویم، همین جمع بین متعمد و غیر متعمد در غیر نائم صـحیح است، به خاطر اینکه این مورد اتفاق است که اگر به همراه اکرم العلماء و لا تکرم العلماء، یک دلیل مفصل بین عـدول و فساق باشـد، این دلیل مفصل شاهد جمع برای متباینین می شود، وجه اینکه این دلیل مفصل شاهد جمع است، نکته ای است که در اینجا نیز جاری است، و آن این است که نسـبت هر کدام از دو جمله اکرام عـالم عـادل واجب است و اکرام عـالم فاسق حرام است، با آن مباین کلی اخص مطلق است، اکرام عادل واجب است، نسبت به لاـ تکرم العلماء اخص مطلق است و تنافی نیست، و اکرام فاسق حرام است، نسـبت به اکرم العلماء اخص مطلق است و آن را تخصـیص می زنـد، هر کدام مقابل خود را تخصـیص می زند و دیگر تباین بین اکرم العلماء و لا تکرم العلماء از بین می رود، بعـد از اینکه تفسـیر شـد که مراد از اکرم العلماء، عدول است و مراد از لا تکرم العلماء، فساق مراد است، تنافی از بین می رود، بر این اسـاس، آقایان می گوینـد روایت مفصل شاهـد جمع است. نظیر همین که عین این نیست ولی ملاکاً با این یکی است، صورتی است که چهار دسـته روایات باشد، اکرم العلماء و اکرم العلماء العدول و لا تکرم العلماء و لا تکرم الفساق من العلمـاء باشـد، همـان اثر روایت مفصـل در اینجـا ایجـاد می شود، به خـاطر اینکه لا تکرم الفساق من العلماء اخص از اکرم العلمـاء است و بـا آن رفع تنافی می شود، و اکرم العلماء العـدول اخص از لا تکرم العلماء است و با آن رفع تنافی می شود و از این طریق، تنافی بین اکرم العلماء و لا تکرم العلماء نیز از بین می رود. در اینجا این مورد توجه قرار نگرفته که در مسـئله جاری چهار دسـته روایات وجود دارد، یک دسـته در جواز مطلق است و یک دسته بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی که روایت سلیمان بن حفص را معتبر می داند، در عدم جواز مطلق است، و یک دسته عدم جواز در متعمد است، و یک دسته جواز در غیر متعمد است، قهراً این روایات با هم حل می شود.

یـک مطلـبی که به چنـد قسم کردن روایـات مربوط است، این است که مرحـوم آقـای خوئی می فرمایـد اینکه می گویـد أخره حتی یصـبح، بـا أخره حتی أصـبح تفاوت دارد و جمله اول مخصوص عامـد است جمله دوم شامل عامـد و غیر عامـد است، در حالی که بنابر اسـتعمالات حـدیثی و کلمات فقهاء هر دو جمله شامل عامد و غیر عامد است. مثلاً عبارت فقه رضوی این اسـت که و ان أصابتـک جنـابه فی أول الليـل فلاـ بأس بأن تنام متعمـداً و فی نيتک أن تقوم و تغتسل قبل الفجر فان غلب عليك النوم حتی تصـبح فلیس عليك شـی ء، اینجا تصـبح بکار رفته با اینکه قطعاً اینجا عمد نیست. صـحیحه ابن رئاب قال سئل أبو عبد الله عليه السـلام و أنـا حاضـر عن الرجـل یجنب باللیـل فی شـهر رمضـان فینام فلا یغتسل حتی یصـبح قال لا بأس یغتسل و یصـلی و یصوم، اینجا نیز یصـبح گفته و مرحوم آقای خوئی نیز می فرمایـد مراد غیر عمـد است. کلام مرحوم آقای حکیم هست که می گوید این را که در بعضـی از روایات هست که حتی تصبح باطل است، چگونه با روایاتی که می گوید باطل نیست جمع کنیم و بعـد می گویـد با عمـد و غیر عمد جمع می کنیم، حتی تصـبح را به فرضـی که عمد باشد، اطلاق نکرده تا با روایتی که غیر عمد باشد، منافات داشته باشد، مراد از حتی تصبح معنای اعم است و بعد می فرماید بین اینها جمع می کنیم، ایشان تصبح را به استعمال عرفی عربی طبیعی خودش در معنائی بکار برده که تعمد در آن نیست، پس در تصبح معنای تعمد وجود ندارد.

(سؤال و پاسخ اسـتاد دام ظله) : اگر لفظ مفهوم داشـته باشد، این خود مفصل می شود، فرض این است که لفظ مفهوم ندارد و مفصل نیست، ولی با همان منطوقی که نسـبت به عقد سلبی ساکت است، مقتضای جمع اطلاق و تقییدی و عام و خاصی همین است که عرض می کنم.

حالا روایات را بخوانم و جمع آنها را عرض نمایم، روایت سلیمان بن حفص مروزی قال اذا أجنب الرجل فی شهر رمضان بلیل و لا یغتسل حتی یصبح فعلیه صوم شهرین متتابعین مع صوم ذلک الیوم و لا یدرک فضل یومه، به عقیده ما این نسبت به متعمد و غیر متعمد عام است.

در مقابل، صحیحه عیص بن قاسم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر قال یتم صومه و لا قضاء علیه، این نیز نسبت به متعمد و غیر متعمد عام است.

دلیل سوم، عن ابی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح، قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً، و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لم یدرکه ابداً ....، این نیز نسبت به متعمد متعرض است و غیر متعمد را ساکت است.

دلیل چهارم، صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما اسلام قال سألته عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان ثم ینام قبل أن یغتسل قال یتم صومه و یقضی ذلک الیوم الا أن یستیقظ قبل أن یطلع الفجر فان انتظر ماءاً یسخن أو یستقی فطلع الفجر فلا یقضی یومه، شخص تعمد نداشت و منتظر بود آب تهیه کند و غسل کند که طلوع فجر شد، می گوید اشکالی ندارد. این صحیحه در غیر نائم خصوص غیر متعمد را متعرض است، و صحیحه ابی بصیر نیز خصوص متعمد را متعرض است و می گوید اشکال دارد، و دو دلیل سلیمان بن حفص و عیص بن قاسم دو متباین طبیعی است، این جمع بین اینها می شود.

ص: ۱۱۱

و من البقاء علی الجنابه عمداً الاجناب قبل الفجر متعمداً فی زمان لا یسع الغسل و لا التیمم، و أما لو وسع التیمم خاصه فتیمم صح صومه و ان کان عاصیاً بالاجناب.

این فرض اول که می فرماید اجناب قبل از طلوع فجر، به نظر می رسد که به این اختصاص ندارد و اجناب در اول شب در صورت فقدان ما یغتسل أو یتمم به نیز وجود ندارد، چنین است و حکم در هر دو یکسان است. مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی با دو بیان مختلف می فرمایند این فرض حکم اجناب عمدی را دارد و قضاء و کفاره دارد.

مرحوم آقای حکیم می فرماید گرچه مورد روایات این است که پس از مباشرت امکان غسل هست و آن روایات بالمطابقه فرض نبود فرصت را شامل نیست، ولی موارد بسیاری هست که لفظ بالمطابقه شامل نیست اما بر اساس شم الفقاهه و تناسبات حکم و موضوع، الغاء خصوصیت می شود و توسعه قائل می شود، بعضی چیزها کنایه معنای عام می شود، در رجل شک بین الثلاث و الاربع می گوئید رجولیت دخالتی ندارد، ایشان می فرماید گرچه مورد روایات فرصت ازاله جنابت هست، ولی ما می گوئیم عرف این خصوصیت را الغاء می کند و این را نیز می فهمد که اگر قبلاً می توانست کاری کند که روزه او با جنابت نباشد و مباشرت را تا آخر وقت تأخیر انداخت که امکان غسل نبود، با همان که پس از مباشرت امکان داشته و اصباح جنباً شده، حکم یکسان است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر عرف متعارف بفهمد و نیاز به تخصص علمی نداشته باشد، الغاء خصوصیت است، و اگر با تخصص فقهی و کشف مناط با مراجعه به موارد مختلف باشد، تنقیح مناط است، قوانین اصطیادی تنقیح مناط است.

ص: ۱۱۲

خلاصه، ایشان می فرماید، ظاهر این است، حالا یا بر اساس شم الفقاهه این را می فرماید و یا مراد الغاء خصوصیت است، ولی باید الغاء خصوصیت باشد، به خاطر اینکه اشباه و نظائری مثال نمی زند تا بگوید از موارد مختلف قانونی اصطیاد می کنیم.

عرض می کنم که چگونه چنین الغاء خصوصیتی بکنیم؟ کسی که می داند اگر عمل خاصی را انجام دهد، مجبور می شود نماز را نشسته بخواند و آن عمل را انجام دهد و غیر قادر شود، گرچه عصیان کرده اما معمولاً آقایان می گویند حکم این است که جزئیت قیام ساقط می شود، در کسی که آب را تلف می کند و مجبور می شود در آخر وقت با تیمم نماز بخواند، می گویند اطلاق دلیل شامل این فرض تعمد نیز می شود، مسئله حاضری که اختیاراً خود را مسافر کند نیز اینگونه است. حالا چرا می گوئید به تفاهم عرفی می فهمیم که با اینکه روایات صورت نبود فرصت را شامل نیست، خصوصیتی در روایات نیست، چنین چیزی از روایت فهمیده نمی شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده که خود روایات شامل است، چون قادر اعم از این است که قدرت تا آخر محفوظ بماند یا نماند، چه اکان باشد یا نباشد، متعمد است، قبلًا نیز اگر می توانست تأخیر نیندازد و عمداً تأخیر انداخت، این نیز قادر و متعمد است، قدرت مقارن و قدرت مع الواسطه، قدرت با فاصله زمان و قدرت بدون فاصله یکسان است، می گوئیم قدرت دارید و می توانید بهشتی باشید، خلاصه، ایشان می فرماید که دلیل متعمد این فرض

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۲

ص: ۱۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجناب قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم و یکی از فروض بقاء عمدی بر جنابت در شب تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا ضمن نقل روایات متعمد، کلام مرحوم آقای خوئی در این زمینه را نقل و نقد نموده و فتوا به حرمت مباشرت در صورت نبودن فرصت غسل را درست نمی دانند، و سپس، با طرح مسئله جایگزین شدن تیمم به جای غسل، کلام مرحوم آقای حکیم را نسبت به وجوه جایگزین نشدن نقل و نقد و بررسی می نمایند.

در نقل کلام مرحوم آقای خوئی در اجناب قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم عرض شد که اگر دلیلی بر ارتکاب یا ترک عملی حکم بار کند، در تعمد داشتن یا نداشتن در آن لازم نیست اختیار داشتن یا نداشتن تا ظرف عمل باقی بماند، بسیاری از امور اختیاری و امور عمدی تا آخر محفوظ نمی ماند، قرآن می فرماید قوا انفسکم و أهلیکم ناراً وقودها الناس و الحجاره، یا اینکه به بهشتی شدن ترغیب نموده که ظرف عمل آن روز قیامت است، این بهشتی بودن و جهنمی نبودن یک عمل اختیاری است و این به این معنا نیست که این اختیار داشتن از اول خطاب تا عالم برزخ و قیامت بوده و خواهد بود، بلکه قبلاً ـ این اختیار بوده و همین مصحح خطاب و عقاب و ثواب است گرچه ممکن است پس از مدتی ساقط شود، اختیار و استطاعت که شرط وجوب حج است، قبل از سوار هواپیما شدن وجود دارد و پس از آن و در وسط آسمان از بین می رود، به لحاظ همان اختیار قبلی، در مکه بودن گرچه با واسطه از امور اختیاری است، قدرت مقارن و قدرت مع الواسطه، قدرت با فاصله زمان و قدرت بدون فاصله یکسان است، از این رو، مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر مباشرت در آخر وقت و قبل از طلوع فجر که امکان غسل و تیمم نباشد، انجام شود، خلاف شرع است و ادله اجناب عمدی و وجوب قضاء و کفاره بالمطابقه این فرض را شامل است. اما مرحوم آقای حکیم بالمطابقه ادله را شامل این فرض که بعد از عمل سلب اختیار شود، نمی داند و بر اساس شم الفقاهه حکم را یکسان می داند.

ص: ۱۱۴

حالا ـ برای بررسی شامل بودن یا نبودن روایات متعمد نسبت به فرض سلب اختیار شدن پس از عمل، روایات را بخوانیم، صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال سألته عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان ثم ینام قبل أن یغتسل قال یتم صومه و یقضی ذلک الیوم الا ـ أن یستیقظ قبل أن یطلع الفجر فان انتظر ماءاً یسخن أو یستقی فطلع الفجر فلا یقضی یومه. از مفهوم آن استفاده می شود که اگر منشأ تأخیر، انتظار رسیدن یا گرم شدن آب نباشد و تعمد بوده، یتم صومه و یقضی ذلک الیوم، مورد روایت که می گوید قضاء دارد، امکان غسل است و فرض آن قدرت بر غسل بعد از جنابت است و قدرت قبل الاجناب را شامل نیست.

عن ابی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح، قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً، و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لم یدرکه ابداً ....، ظاهر این روایت این است که بعد از جنابت فرصت بوده و متعمداً ترک غسل شده و شامل قدرت پس از اجناب نیست.

ابراهیم بن عبد الحمید عن بعض موالیه هست که و ان اجنب لیلًا فی شهر رمضان فلا ینام ساعه حتی یغتسل، و بعد می گوید

اگر بخوابد، کفاره دارد، از ذیل آن استفاده می شود که شبانه باید غسل کند، فرض این روایت امکان غسل پس از جنابت است.

همانطور که مرحوم آقای حکیم می فرماید، روایات ظهور روشنی برای فرض تأخیر مباشرت تا آخر وقت و اجناب قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم ندارد.

ص: ۱۱۵

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مسئله اجماعی نیست تا این فروض را ملحق کنیم، اگر ادعا کنیم، حد اکثر شهرت است، موارد کلمات فقهاء نیز مانند همین روایات، اختیار و تعمد پس از حصول جنابت است و قبل از حصول جنابت را که پس از آن اختیاری نباشد، شامل نیست، فعلاً به خاطر شبهه شهرت، باید یک نحوه احتیاطی نمود و نمی توان به حرمت تأخیر تا آخر وقت فتوا داد، خصوصاً که شرع مقدس در باب مباشرت توسعه ای قائل شده، مانند صورت فقدان آب که مباشرت جایز است و با تیمم نماز می خواند، اما اگر متطهر باشد و با از بین بردن حالت طهارت مجبور به تیمم شود، از بین بردن آن جایز نیست، شاید در مباشرت یک ارفاقی شده باشد، نمی توان به طور روشن فتوا داد.

حالا ـ بحث این است که آیا تیمم جایگزین غسل می شود؟ مرحوم آقای حکیم برای شبهه جایگزین نشدن سه وجه ذکر می نماید و برخی از وجوه را بدون توضیح رد، و فقط در یکی از وجوه نسبتاً مفصل بحث می نماید.

در یک وجه فرموده در ادله اینگونه آمده که التراب أحد الطهورین، جعل الله الماء طهوراً و جعل التراب طهوراً، بنابراین، هر جا طهارت شرط باشد و آب نباشد، تراب جانشین آب می شود، و در مسئله بقاء بر جنابت، در روایت این نیست که تطهر شرط است تا بگوئید تراب عند التعذر طهور است، روایت می گوید غسل شرط است، هر چه مانند نماز طهارت در آن شرط است که در آیه هست که ان کنتم جنباً فاطهروا، تراب جانشین می شود، ولی در ادله که خود غسل را شرط قرار داده و حکم به طهارت نشده، به چه دلیل تراب جایگزین شود؟

این اشکال را اینگونه پاسخ می دهد که گرچه غسل است ولی ظاهر آن این است که برای حصول طهارت است و بیان دیگری ندارد.

این پاسخ از این اشکال نمی تواند باشد، به خاطر اینکه عقیده ایشان این است که طهارتی که به وسیله غسل حاصل می شود و طهارتی که به وسیله تیمم حاصل می شود، از نظر مصلحت یکسان نیست و مصلحت غسلی فوق مصلحت تیمم است و لذا جایز نیست کسی خود را تحت موضوع تیمم قرار دهد، بنابراین به چه دلیل طهارت با مصلحت ناقص به جای طهارت با مصلحت کامل قرار گیرد و در ادله نیز غسل تعبیر شده، اگر بگوئید این موضوعیت ندارد، اشکالی ندارد و مقدمه است ولی مقدمه برای طهارت کامل است، به چه دلیل این خصوصیت را الغاء کنیم؟

شبهه دیگر این است که ادله تنزیل تراب به منزله طهور در جائی مانند نماز و مس کتابت قرآن است که طهارت مطلقه از حدث اکبر و اصغر شرط است، اما در اعمالی مانند ورود در مسجد الحرام و روزه گرفتن که مشروط به طهارت از حدث اکبر است، چنین تنزیلی نیست.

ایشان پاسخ می دهد که دلیل نداریم که تنزیل مخصوص موارد مشروط به طهارت مطلقه است.

بعید نیست این مدعا درست باشد، حالا مرحوم آقای خوئی تقریبی دارد که این موارد را شامل می شود، با تقریبی که مرحوم آقای خوئی می فرماید، مدعای ایشان درست است. حالا می خواهم عرض کنم که اگر بر فرض غایت تشریع تیمم تحصیل طهارت مطلقه باشد، اینجا می توانیم تفصیل قائل شویم، اگر کسی برای نماز شب به دلیل فقدان آب، مصحح برای نماز پیدا شد، همین مصحح برای روزه نیز هست، گرچه برای فقط روزه تشریع آن کافی نباشد ولی شخص به همراه نماز از حدث اکبر و اصغر طاهر است.

وجه سوم که مرحوم آقای حکیم فرموده و صدر و ذیل آن با هم سازگاری ندارد، این است که اول اینگونه بیان می کند که آنطور که از ادله می فهمیم، جنابت مانع صوم است و تیمم رافع جنابت نیست، سپس، در ادامه که می خواهد پاسخ دهد، بیان به گونه ای دیگر می شود، از پاسخ اینگونه استفاده می شود که ایشان می فرماید بگوئیم جنابت از موانع است و احکامی بر جنابت مترتب شده و احکامی بر طهارت مترتب شده و گفته اند نماز را با طهارت بخوانید و لا صلاه الا بطهور، روایات تنزیل در مواردی است که موضوع حکم طهارت است، و در مواردی که موضوع حکم جنابت است که جنبه مانعیت دارد، ادله تنزیل که اثر را بار می کند، آن مورد را شامل نیست، از ذیل استفاده می شود که شبهه مطلب این است. ولی بیان ایشان در صدر کلام این است که طبق تحقیق به وسیله تیمم رفع جنابت نمی شود، اگر این تقریب باشد، یک اشکال روشن دارد، شما می گوئید به وسیله ادله جعل الله التراب طهوراً که حکم واقعی نیز هست، ایجاد طهارت می شود و می گوئید بین طهارت و حدث تضاد است، حکم ظاهری نیست تا بحث های اصل مثبت مطرح شود، شما می گوئید واقعاً به حسب روایات به وسیله تیمم طهارت که با حدث ضدیت دارد، حاصل می شود، پس، لازمه قطعی حصول طهارت نفی جنابت است، فرضاً جنابت را از موانع بشمار آورید، اگر بپذیرید و می پذیرید که ایجاد شده طهارت شده، رفع جنابت نیز می شود، تقریب اول این است که تیمم رافع جنابت نیست، می گوئیم اگر این باشد، باید رافع جنابت بدانید. ولی اینگونه که از ذیل استفاده می شود، باید تقریب نمود که این که گفته تراب به منزله ماء است، نسبت به احکامی است که موضوع آن طهارت است، و مانند صوم را که موضوع آن جنابت و عدم جنابت است، شامل نمی شود، این یک تقریب قابل بحثی است.

ایشـان بر طبق این تقریب دوم که عرض نمودم، پاسـخ می دهـد که درست است که طهارت و حـدث ضـدان است، اینجا بیان روشـنی نیز نـدارد، همانطور که مرحوم فخر المحققین می فرمایـد علل شـرع معرفات است و علل حقیقی نیست و ممکن اسـت چیزهائی که ثبوتاً دخیل نیست و لوازم آنها دخیل است، در موضوع دلیل اخـذ شـده باشـد که اینها معرف ما هو الدخیل واقعی است، مرحوم آقای حکیم نیز می فرماید هر حکمی که به طهارت که امر وجودی است، تعلق گرفته، به رفع الحدث ارجاع می شود که بالملازمه هر جا طاهر شـد، حـدث نیست و حکم ثبوتی واقعی برای این است که حـدث باشد یا نباشد، بنابراین، اینکه شما می گوئید این اثبات طهارت کرده، یعنی اثبات کرده که حدث نیست و رفع حدث شده این را ایشان ادعا می کند.

این مـدعا مؤنه بسـیار می خواهـد، عقیـده ما در اصل مطلب چیز دیگری است، طهارت و حدث از قبیل ضدان نیست و از قبیل عـدم و ملکه است، موضوع طهـارت و نجاست اجسام است، پاک یعنی از نجاست و قـذارت و آلودگی پاک است، اعراض به طهارت و نجاست متصف نمی شود، عدم ملکه نیز همین عدم ما من شأنه است. در عین حالی که عدم و ملکه است، در بعضی موارد عدم شـرط است و در مواردی وجود مانع است، این دو اعتبار است، در چند جلسه قبل عرض نمودم که امکان ندارد که موانع تعبدی باشد و حتماً توصلی است، به هر دلیلی مانع حاصل نشد، غرض حاصل شده است، اما اگر عدم شیئی شرط باشد، ممکن است قصـد قربت معتبر باشـد همانطور که در روزه قصد قربت معتبر است و در طهارت خبثیه معتبر نیست، پس، طهارت را به همان معنای عـدمی می گیریم، ولی این اسـتنتاج از آن گرفته نمی شود که احکام تعلق گرفته به جنابت را که مانع است، اینجا بار می کنیم، ملازمه نـدارد، ممکن است در جائی که طهارت شـرط باشـد، اثبات شود، دلیلی بر بار کردن همه این احام نـداریم، مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد همه را به یکـدیگر ارجاع می کنیم، اگر برای مانعیت باشـد، به چه دلیل در جائی که شرطیت باشـد نیز حکم کنیم، بایـد ببینیم اعتبـار دلیـل چیست، آیا اینکه می گویـد فلان چیز پاک است، می خواهـد نفی مانع کنـد، مگر اینکه بخواهـد بگوید اطلاقات هر دو صورت را شامل است، اگر کسـی ادعا کند که ادله طهارت تنزیل به منزله هر دو حکم عقـد اثبـاتی و سـلبی است، این یـک ادعـائی است که بایـد اثبات نمود، اما ایشان ارجاع می دهـد، حالا مرحوم آقای خوئی بیان دیگری دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجناب قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم و یکی از فروض بقاء عمدی بر جنابت در شب تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا در مسئله جایگزینی تیمم به جای غسل نسبت به صوم، ضمن بیان و نقد و بررسی تقریب صحیح وجه سوم مرحوم آقای حکیم درباره جایگزین نشدن، و همچنین کلام مرحوم آقای خوئی در مسئله، قول به جایگزین نشدن و اسقاط شرطیت طهارت را اختیار نموده، و سپس، کلام مرحوم آقای حکیم را در مسئله تأخیر عمدی غسل تا زمانی که بجز تیمم راهی نماند، نقل و نقد می نمایند.

در وجه سومی که مرحوم آقای حکیم برای جایگزین نشدن تیمم به جای غسل نسبت به صوم، ذکر فرمود، اشکال و پاسخی مطرح شد که صدر و ذیل کلام ایشان با هم سازگار نیست و تقریب صحیح آن این است که موضوع حکم در روایات جنابت است که جنبه مانعیت دارد، و طبق روایات تنزیل مانند التراب أحد الطهورین، در مسئله نماز، آثار مترتب بر طهارت بر خاک و تیمم نیز مترتب است، اما در مسئله روزه، اثر بر جنابت مترتب است که جنبه مانعیت دارد و باید این مانع نباشد، و از آنجا که طهارت که به وسیله ادله تنزیل اثبات می شود، نقیض حدث نیست و ضد آن است، ادله تنزیل این مورد را که طهارت موضوع حکم نیست و حدث موضوع حکم است، شامل نیست. و بعد، ایشان اینگونه پاسخ می دهد که امران وجودیان است ولی در طهارت امر وجودی موضوع قرار نگرفته و موضوع امر عدمی است که همان نبود حدث است. اینجا بیانی برای این ندارد که چرا با اینکه در اصل مثبت، نفس عنوان حفظ می شود و آثار بر عنوان بار می شود، در اینجا برگشت احد الضدین به ملازم آن است و حکم به عنوان تعلق نگرفته و به ملازم العنوان تعلق گرفته است؟

ص: ۱۲۰

و گفتم که تقابل طهارت و حدث از قبیل ضدان نیست و از قبیل عدم و ملکه است، پاک یعنی از نجاست و قذارت و آلودگی پاک است، موضوعی مانند اجسام که شأنیت قذارت دارد، اگر قذارت نبود، پاک است، اما اعراض مانند رنگ به معنای عرضی و صدای انسان که شأنیت قذارت ندارد، به طهارت و نجاست متصف نمی شود. حالا بنابر عدم و ملکه بیانی مرحوم آقای حکیم دارد و بیانی من عرض می نمایم. بیانی که می خواهم عرض نمایم این است که اگر به تعبد شرعی عدم شیئی اثبات شد، به وسیله ادله تعبد و اعتبار، احکام مانع سلب و احکام نفس العدم بار می شود، همانطور که در استصحاب عدم، گاهی شیئی موضوع حکم است که با نفی موضوع منجس نفی نجاست می شود، همچنین اگر اثری به نفس النفی بار شده باشد، اثر برای وجود نیست تا نفی موضوع ذی اثر بشود، موضوع ذی اثر را که عدم است، اثبات کنیم، در نذر صدقه در صورت نبودن چیزی، موضوع نذر را که نفس امر عدمی است، می توان با استصحاب اثبات نمود، عدمی که موضوع اثر است، بار می کنید، برای نفی وجودی که وجود منشأ اثر است، با استصحاب بار می کنید، هر دو بار می شود، ادله تعبد و اعتبار نسبت به شمول هر دو قسم قصور ندارد. حالا همین را می توانیم در التراب احد الطهورین بگوئیم که اگر اثری برای نجاست

هست، از باب نفی موضوع ذی اثر، به وسیله این تعبد نفی می کنیم، چون طهارت نیز نفی نجاست است، آن نجاست بأثره منتفی می شود، و همچنین اگر اثری مانند صحت صلات بر نفس الطهاره و نفس عدم مستقیماً بار شده باشد، اشکالی ندارد که بار کنیم، مرحوم آقای حکیم عدم المانع را به شرط ارجاع داده، ولی عدم المانع به شرط متعارف ارجاع نمی شود، عدم المانع از شروط است، گاهی از جهت اینکه وجود مزاحم است، چیزی را شرط می دانیم، این شرطیتی است که به تبع مزاحمت وجود، عدم شرط قرار می گیرد، و گاهی نفس العدم بما هو موضوع است و از باب نفی المانع نیست، گویا ایشان همه را یکسان گرفته اند ولی اینطور نیست، شرط متعارف ممکن است عبادی و توصلی باشد ولی عدم المانع حتماً توصلی است و محال است عبادی باشد، چون خلاف فرض مانعیت وجود است، با شرطیت العدم اشکالی ندارد که عبادی باشد، ولی اگر با مانعیه الوجود باشد، مانع که وجود پیدا نکرد و سایر جهات دیگر نیز باشد، مطلوب حاصل است، خلاصه، به نظر می رسد اگر آن ادله باشد، می توانیم این را تمام کنیم.

ص: ۱۲۱

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : منفی موضوع ذی اثر نیست، نفی موضوع ذی اثر است و به تبع موضع ذی اثر بودن منفی و متعلق نیست.

منتها بعضی از ادله ای که اقامه شده بود و مرحوم آقای حکیم معتقد بود که از ادله می فهمیم که طهارتی که با تراب حاصل می شود، از نظر مصلحت انقص از طهارتی است که به وسیله آب حاصل می شود و به همین جهت در طول قرار می گیرد و اختیاراً جایز نیست، مختار ایشان این است. و عرض کردم که اگر شما این را پذیرفتید، در روایات گفته شده برای اینکه اصباح جنباً نشود باید غسل کنید، شما می گوئید می فهمیم غسل مقدمه برای طهارت است و موضوعیت غسل را اسقاط می کنیم، اگر این را نیز بپذیریم، این مقدمه برای طهارت کامل است، شما نیز می گوئید غسل موجب طهارت کامل است، اگر چنین باشد، اگر اثری بر طبیعت طهارت مترتب باشد تنزیل احد الطهورین کافی است، اما اگر اثر برای طهارت مرتبه بالا باشد، مفاد احد الطهورین این نیست که مرتبه بالاـ را نیز اثبات می کند تا به وسیله تنزیل همان اثر آب را بر خاک مترتب کنیم، پس، از این راه بخواهیم مشی کنیم، این اشکال درست است.

مرحوم آقای خوئی راه دیگری را طی نموده، می فرماید که از روایات متعدد صحیح السند که می گوید رب الماء و رب الصعید واحد، می فهمیم که شارع همان اثری که برای آب هست، بر تراب بار نموده، ممکن است بگوئیم شرط این که محقق شد، همان کمالی که آب دارد، تراب نیز دارد، اگر این را بگوئیم قهراً این اشکال که چگونه با اینکه غسل موجب طهارت کامل است، از غسل به خاک تعدی کنیم، برطرف می شود، این تقریب خوبی است.

ص: ۱۲۲

منتها اشکال این است که با نظر ابتدائی معنای آن این است که خاک در عرض آب است، ولی این که مراد نیست، مراد این است که همان پروردگاری که در جائی دستور استفاده از آب داده، در جائی نیز دستور استفاده از خاک داده، اما ناظر به مورد و شرائط آن نیست، از آیه شریفه لم تجدوا ماءاً فتیمموا صعیداً طیباً استفاده می شود که برای نماز اجازه داده، ولی در مقام این نیست که بگوید در هر جا طهارت شرط است، این جایگزینی هست. این مسئله جایگزینی تیمم به جای غسل در کلمات قوم نبوده و در کلمات متأخرین این بحث مطرح شده، در مستمسک هست که عن منتهی و غیره، من در منتهی پیدا نکردم، شهید اول در دروس اولین فقیهی است که دیدم مطرح نموده است، از این رو، نسبت به مسئله صوم نمی توانیم شهرت قدمائی نیز بگوئیم.

حالا مرحوم آقای خوئی بعد از اینکه از این رویات استفاده نموده، یک مطلب دیگری نیز اضافه نموده و می فرماید در مورد کسانی که آب ندارند و یا آب برای آنها ضرر دارد، سیره قطعیه هست که مباشرت در شب جایز است، قرآن که مباشرت در شب را اجازه داده، این خلاف سیره قطعیه است که این قبیل اشخاص که بسیارند، مباشرت را تا پس از ماه صیام به تأخیر اندازند، لذا تیمم جانشین غسل می شود.

سیره قطعیه برای جواز مباشرت اشکالی ندارد اما بحث این است که از سیره می فهمیم که برای چنین اشخاصی اصباح جنباً جایز است و شرطیت غسل ساقط است، اما جایگزینی تیمم به جای غسل که در کتب سابقین معنون نیست، اثبات نمی شود.

ص: ۱۲۳

بنـابراین، برای جـایگزینی تیمم به جـای غسـل نسـبت به صوم و اصـباح جنباً دلیل معتنا بهی وجود نـدارد، گرچه احتیاط خوب است.

حالا اگر کسـی عمـداً غسل را تا زمانی که بجز تیمم راهی برای او نمانـد، تأخیر اندازد، آیا اینجا نیز تیمم مصـحح عمل است؟ اینجا بین مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی اختلاف است.

مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد اطلاقات ادله جایگزینی تیمم به جای غسل شامل این مورد نیز می شود منتها معصـیت است، و در متن نیز همینطور هست، و در وجه معصـیت می فرماید از جمع بین ادله اولی که ابتداءاً فرمان به غسل شده و ادله جایگزینی تیمم، می فهمیم که مصلحت کامل برای وضو و غسل است و تراب با مصلحت ناقصه جایگزین آنها است و عمل مجزی است، چون حکم به اعاده نشده، اما به دلیل قدرت بر استیفای مصلحت کامل، آن را از دست داده، معصیت کرده است.

اشـکال کلاـم ایشان این است که در اینجا موضوع یک دلیل همه افراد است که غسل بر همه لازم است و دلیل دیگر در مورد برخی از افراد موضوع دلیـل اول، ضـد آن حکم را فرموده، از این دو دلیل، نظیر حکم به صـلات چهار رکعتی برای همه و دو رکعتی برای مسـافر، اسـتفاده می شود که دلیـل اول قیـد دارد و حمـل مطلق بر مقیـد می شود، و در اینجا همانطور که نماز دو رکعتی برای مسافر ناقص نیست و خلاف شـرع نیست کسـی خود را مسافر قرار دهد، درباره تیمم نیز همینطور است و از دست دادن اختیاری غسل موجب ناقص شدن مصـلحت نمی شود، این مانند این است که ابتداءاً تقسـیم کرده باشـند و نماز حاضر را چهـار رکعتی و نمـاز مسافر را دو رکعتی قرار داده باشـند، همانطور که نقصان مصـلحت را در یکی از دو قسـیم از این تقسـیم نمی فهمیم، در اینجا نیز که با فاصله گفته شده است، همینطور است، اینطور که ایشان فرموده نیست.

ص: ۱۲۴

یک مطلبی می توان ادعا نمود، و آن این است که بنابر تناسب حکم و موضوع و فحص از موضوعات خارجی، به حسب معمول، قدرت در ملاک دخالت ندارد و در تنجز نقش دارد، از اینکه گفته می شود اگر نمی توانید، کار دیگری انجام دهید، فهمیده می شود که این از باب ناچاری است و مصلحت آن از نظر ملاک کمتر از مصلحت اولی است، به حسب فحص خارجی، کمتر موضوعی است که قدرت در اصل ملاک دخالت داشته باشد که بگویند غیر قادر نیز همان مصلحت اولی را دارا می باشد، و در این مطلب بین اینکه قدرت را در دلیل اول اخذ کنیم یا با دلیل دوم آن را تقیید کنیم، تفاوتی وجو ندارد، از این رو، تعجیز اختیاری جایز نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۶ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجناب قبل از طلوع فجر در صورت نبودن فرصت برای غسل و تیمم و یکی از فروض بقاء عمدی بر جنابت در شب تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا با تکمیلی برای مسئله جایگزینی تیمم به جای غسل نسبت به صوم، بر اساس روایت عبد الله بن أبی یعفور و عنبسه بن مصعب قول به جایگزین شدن و عدم اسقاط شرطیت طهارت را اختیار می نمایند، و سپس، در مسئله تأخیر عمدی غسل تا زمانی که بجز تیمم راهی نماند، کلام مرحوم آقای خوئی را نقل و نقد نموده، ضمن اختیار حکم وضعی صحت صوم بر اساس اطلاقات ادله تنزیل و جایگزینی تیمم به جای غسل، از نظر حکم تکلیفی، عجز اختیاری را بر اساس متفاهم از کلمه قدرت معصیت می دانند، و در نهایت، در مسئله بقاء عمدی بر حیض و نفاس تا طلوع فجر، ضمن نقل اسامی قائلین و منکرین الحاق این مسئله به مسئله بقاء عمدی بر جنابت، وجود شهرت در الحاق را مورد تشکیک قرار داده، دلیل عمده را روایت ابی بصیر دانسته، سند آن را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۱۲۵

اینکه گفتم برای جایگزینی تیمم به جای غسل نسبت به صوم و اصباح جنباً دلیل معتنا بهی وجود ندارد، یک روایت معتبر هست، به یکی از روایات متعدد صحاح رب الماء و رب الصعید واحد، می توان برای جایگزینی و تنزیل استدلال نمود، در وسائل در ابواب باب مطلق باب ۱۴ حدیث ۱، عن عبد الله بن أبی یعفور و عنبسه بن مصعب عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا أتیت البئر و أنت جنب فلم تجد دلواً و لا شیئاً تغترف به فتیمم بالصعید فان رب الماء رب الصعید و لا تقع فی البئر و لا تفسد علی القوم مائهم. اطلاق این روایت که نماز در آن وجود ندارد، شامل صوم و مسئله جاری نیز می باشد. بر اساس این روایت، در صوم و اصباح جنباً نیز تیمم جایگزین غسل می شود.

مرحوم سید در مسئله تأخیر عمدی غسل تا زمانی که بجز تیمم راهی نماند، از نظر حکم وضعی، صحت، و از نظر حکم تکلیفی معصیت را قائل است، و کلام مرحوم آقای حکیم را مورد نقد و بررسی قرار دادیم. و مرحوم آقای بروجردی در حاشیه عروه می فرماید مشکل است که ادله تنزیل این مورد را شامل شود ولی بر فرض شمول، از نظر حکم تکلیفی دلیلی بر معصیت بودن تأخیر نداریم، ایشان امر را دائر مدار این می داند که یا تکلیفاً و وضعاً جایز است یا جایز نیست.

مرحوم آقای خوئی شمول اطلاقات ادله جایگزینی تیمم به جای غسل و حکم وضعی صحت را نسبت به مسئله تأخیر عمدی غسل تا زمانی که بجز تیمم راهی نماند، انکار می نماید و می فرماید : الظاهر عدم المشروعیه لقصور المقتضی، فان المستفاد من قوله تعالی فلم تجدوا ماءاً، بحسب الفهم العرفی هو عدم الوجدان بالطبع لا أن یجعل الانسان نفسه غیر واجد بأن یریق الماء أو یجنب نفسه کما فی المقام، یعنی به حسب تفاهم عرفی، اطلاقات این فرض جاری را شامل نیست، ادله عجز درباره عجز طبیعی است و شامل کسی که خود را عاجز کرده، نیست، بعد می فرماید اینکه در نماز گفتیم اجناب در صورت فقدان ماء اشکالی ندارد، به دلیل صحیحه زراره است که در مستحاضه وارد شده و می فرماید ان الصلاه لا ـ تترک بحال، و نماز نیز مشروط به طهارت است و تراب احد الطهورین است، از مجموع این ادله استفاده می شود که نماز ترک نمی شود و با تیمم بدل از غسل خوانده می شود، و چنین دلیلی در صوم نیست، پس، طبق قاعده نمی توانیم مجزی بدانیم.

ص: ۱۲۶

این که می فرماید ادله شامل نیست، یک مطلب ذوقی است، بر فرض که در نماز ساقط نشود، ممکن است کسی اینگونه مناقشه کند که شما می گوئید ادله بدلیت به حسب متفاهم عرفی برای عاجز بالطبع است و نماز بدون طهارت درست نیست و ساقط نیز نمی شود و این را برای مشروعیت تیمم قرینه می گیرید، شما که اطلاقات ادله را در تنزیل باب تیمم در عجز اختیاری تمام ندانستید، و در صورت عجز طبیعی می گوئید نماز ساقط نیست و جزئیت جزء و شرطیت شرط از بین می رود، ان الصلاه لا تترک بحال می گوید باید نماز بخوانید، اگر ادله تشریع به عاجز باطبع ناظر باشد، می گوئیم چون ادله تشریع اینجا را شامل نیست، شرطیت طهارت از بین می رود مانند شرطیت طهارت خبثیه و جزئیت اجزاء نماز که عند التعذر ساقط می شود، شما بگوئید نماز صحیح است و احتیاجی به این نیز ندارید، ایشان می فرماید ادله تنزیل تیمم برای عاجز بالطبع است و عاجز اختیاری را شامل نیست، اگر نماز ساقط نیست، نماز بدون تیمم نیز صحیح است، با اینکه به عقیده شما ادله شامل نیست این چه دلیلی است که این قرینه است که پس تیمم جایگزین می شود، شما طهارت خبثیه و اجزاء را می گوئید عند الاضطرار ساقط است و نماز ساقط نمی شود، همین را در طهارت حدثیه نیز بگوئید، ایشان هیچ وجهی برای مطلب ذکر نمی کند.

این که فقهاء فتوا داده اند و به ذوق عرفی نیز استفاده می شود، این است که وقتی گفته می شود به هنگام آمدن پدر باید تمام قد ایستاد، اگر فرزند اختیاراً ناپرهیزی کند و مریض شود به طوری که نمی تواند تمام قد بایستد، متفاهم عرفی این است که به مقداری که می تواند، باید بایستد، این از اشباه و نظائر فهمیده می شود و لازم نیست دلیل خاصی باشد. پس، می گوئیم اطلاقات ادله از نظر حکم وضعی و صحت شامل عجز اختیاری نیز می باشد، منتها به دلیل متفاهم از خصوص کلمه عجز و قدرت و فحص از موضوعات خارجی و اشباه و نظائر، به حسب معمول، از اینکه گفته می شود اگر نمی توانید، کار دیگری انجام دهید، فهمیده می شود که به دلیل دسترسی نداشتن به مصلحت اعلی، به انقص اکتفا شده است، پس، نظر مختار مطابق متن است.

ص: ۱۲۷

و کما یبطل الصوم بالبقاء علی الجنابه متعمداً، کذا یبطل بالبقاء علی حدث الحیض و النفاس الی طلوع الفجر.

مرحوم صاحب حدائق و مرحوم نراقی در مستند و مرحوم آقای خوئی در مستند می فرمایند که مشهور این است که تعمد در بقاء بر حیض و نفاس نیز مانند تعمد در بقاء بر جنابت است.

ولی مرحوم علامه می فرماید از سابقین غیر از مرحوم ابن ابی عقیل، کسی این مسئله را عنوان نکرده و نص صریحی از کلمات قوم در این مسئله نیست، و کسی نیز برای این مسئله نص صریحی از قدماء نقل نکرده است.

در تقریرات درس مرحوم آقای خوئی سهوی رخ داده و نوشته شده که به لحاظ اشکال سندی در روایتی که مستند این الحاق است، عده ای در آن روایت مناقشه نموده اند و مرحوم شیخ در نهایه از آنان است، در حالی که مرحوم شیخ در نهایه نیست و مرحوم علامه در نهایه الاحکام این مطلب را فرموده، و مرحوم شیخ و مرحوم علامه مناقشه سندی ندارند و دیگران مناقشه سندی نموده اند.

حالا به هر حال، وجود شهرت در الحاق روشن نیست، غیر از مرحوم ابن ابی عقیل، اولین کسی که مسئله را عنوان نموده، مرحوم محقق در معتبر در بحث حیض است که می فرماید فیه تردد، به خاطر اینکه در سند روایت مسئله علی بن حسن بن فضال فطحی و علی بن اسباط واقفی قرار دارد، و مرحوم محقق اردبیلی اشکال نموده و فرموده که در سند آن جماعتی از واقفیه هستند و ابی بصیر مشترک بین ثقه و غیر ثقه در سند قرار گرفته است.

ص: ۱۲۸

کسانی که یا به عدم الحاق تمایل پیدا کرده و یا مردد شده اند ؛ مرحوم محقق در معتبر اظهار تردید نموده، و شهید اول در ذکری کلام مرحوم محقق و همچنین کلام مرحوم علامه را که قائل به الحاق است، نقل نموده و نظری نداده است که معلوم می شود ایشان نیز مردد است، نظر مرحوم علامه درباره جنابت این است که کفاره نیز دارد و نظر مرحوم ابن عقیل در اینجا و در جنابت فقط قائل به قضاء شده، مرحوم علامه حلی در تذکره فتوا نمی دهد و می گوید مرحوم ابن ابی عقیل چنین گفته، مناسب این است که تردید دارد، مرحوم محقق اردبیلی می گوید با این اشکالات نمی شود به این روایت استناد نمود، شاگرد ایشان، مرحوم صاحب مدارک می گوید عدم الحاق لا یخلوا من قوه، مرحوم سبزواری در ذخیره می گوید قضاء و کفاره ندارد منتها از باب قاعده اشتغال اجتناب لازم است و در کفایه می گوید فیه تردد، و مرحوم فیض در مفاتیح اول فتوا می دهد که ملحق نیست و بعد می گوید علی اشکال که روایت در مسئله هست و مقتضای روایت الحاق است، مرحوم علامه در نهایه الاحکام اول به عدم الحاق فتوا می دهد و بعد می گوید محتمل است که الحاق شود، کأنه به عدم الحاق تمایل دارد.

و قائلین به الحاق ؛ مرحوم ابن ابی عقیل، و مرحوم علامه در منتهی و تحریر و مختلف، و شهید اول در دروس، و مرحوم ابن قطان در معالم، و مرحوم صاحب حدائق، و مرحوم میرزای قمی در غنائم، و مرحوم کاشف الغطاء در کشف الغطاء، و ریاض و مستند. نسبت بین قائلین و منکرین الحاق تقریباً برابر است.

ص: ۱۲۹

به نظر می رسد که برخی از کلمات قدماء در الحاق و برخی در عدم الحاق ظهور دارد، مثلاً در نهایه هست که و اذا طهرت و اغتسلت وجب علیه قضاء الصوم، از این معلوم می شود که با حالت حدث نمی تواند روزه بگیرد، و در مهذب و مبسوط نیز همینطور می گویند اذا اغتسلت قضت الصوم. و از طرفی، بسیاری از فقهاء که مسئله را عنوان نکرده اند، گفته اند حائض احکامی دارد و چیزهائی ذکر می کنند که جایز نیست و فقط وقتی به مباشرت می رسند، می گویند اگر خون قطع شده باشد و حدث حیض باقی باشد، مباشرت اشکالی ندارد، به نظر می رسد که می خواهند بگویند که غیر از مباشرت مانند نماز و مس کتابت قرآن و دخول در مسجد است که در همه اینها فتوا این است که حدث مانع است و باید زائل شود، در صوم نیز مانند نماز حدث مانع است، اینها یک نحوه ظهوری در الحاق دارد. و از طرفی دیگر، در کلمات قوم در مقام بیان موانع صوم که صائم از چه چیزهائی باید اجتناب کند، تا زمان مرحوم محقق، غیر از مرحوم ابن ابی عقیل کسی مسئله حیض را عنوان ننموده، این یک نحو اشعاری در عدم الحاق دارد. بنابراین، از نظر اقوال مسئله روشن نیست، و باید به ادله مراجعه نمود.

دلیل عمده روایت أبی بصیر است، وجوهی که مانند علامه ذکر می کنند، معتنا به نیست، به سند روایت اشکال سندی شده، یک اشکال از جهت ابی بصیر است که مرحوم محقق اردبیلی می فرماید بین ثقه و غیر ثقه مشترک است. مرحوم سید مهدی خوانساری در رساله ای درباره ابی بصیر مفصل و به حد اعلی تحقیق نموده و به اثبات رسانده که آن کسی که مرحوم علامه

ضعیف شمرده و برخی به دلیل اشتراک، روایات ابی بصیر را اشکال نموده اند، ضعیف نیست و همان ابی بصیر اسدی که یحیی است، ثقه است و مهم تر از لیث بن بختری مرادی است، و اگر قرائن نباشد، ابی بصیر مطلق نیز همان است، از این ناحیه اشکالی نیست. اشکال دیگر این است که علی بن حسن بن فضال فطحی است، آقایان گفته اند که فطحیت مانعی نیست، چون عدالت معتبر نیست و وثاقت معتبر است، و او ثقه قوی و بسیار محتاط است. اشکال دیگر در علی بن اسباط است که در این باره از مرحوم محقق سهوی واقع شده که می گوید واقفی است، در حالی که واقفی نیست و فطحی است، و مورد بحث است که از فطحیت عدول کرده باشد، مرحوم نجاشی می گوید در اواخر عمر عدول کرده و حضرت جواد علیه السلام او را از فطحیت برگرداندند و مرحوم عیاشی و عده ای دیگر گفته اند عدول نکرده، آن محل خلاف است، ولی در وثاقت او حرفی نیست و تعابیر محکمی مانند أصدق لهجه و أوثقهم درباره او هست، از آن ناحیه نیز اشکالی نیست، اگر عدول کرده باشد، شواهدی هست که این روایت پس از استبصار از او نقل شده است. مطلبی که مورد بحث است و مرحوم آقای خوئی مورد بحث قرار داده اند، این است که در طریق معتبر کتاب علی بن حسن بن فضال که مرحوم شیخ نقل می کند و اینجا واسطه بین خود و او را اسقاط کرده، علی بن محمد بن زبیر واقع است که درباره او چیزی نیست و طبعاً این طریق محکوم به ضعف می شود، و بعد ایشان راهی برای اعتبار این طریق و حل این اشکال ذکر می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء عمدی بر حیض و نفاس تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ضمن بررسی سند روایت ابی بصیر، کلام مرحوم آقای خوئی را در حل اشکال موجود در طریق کتاب علی بن حسن بن فضال که مرحوم شیخ نقل می کند و علی بن محمد بن زبیر در آن واقع است، نقل و نقد نموده، و در نهایت روایت را معتبر می دانند.

عده ای در الحاق حیض و نفاس به جنابت اشکال نموده اند و گفته اند به دلیل اشکال سندی در روایت ابی بصیر که دلالت بر الحاق دارد، نمی توان به آن استناد کرد، این اشکال سندی را مرحوم محقق مطرح نموده و پس از ایشان، مرحوم محقق اردبیلی تعبیری دارد که در جلسه گذشته آن را با مطلب مدارک خلط نمودم. مرحوم محقق اردبیلی تعبیر می کند که سند ضعیف است و توضیحی نمی دهد، و شاگرد ایشان در مدارک می گوید سند مشتمل بر جماعه من الفطحیه و عده ای از فطحی ها و اشتراک ابی بصیر بین صحیح و ضعیف است، این توضیح را که به مرحوم اردبیلی نسبت دادم، از مرحوم صاحب مدارک است.

از اشکال سندی اینگونه پاسخ داده شده که این فطحی ها ثقه هستند، و ابی بصیر نیز تحقیق شده که عدل امامی است و اشتراک بین ثقه و ضعیف نیست، ابی بصیر یحیی اسدی و ابی بصیر لیث مرادی، هر دو ثقه هستند و بلکه یحیی که مرحوم علامه تضعیف کرده، مهم تر از لیث است. اینکه مرحوم صاحب مدارک گفته جماعه من الفطحیه، جماعه با تکلف توجیه می شود و باید بگوئیم به اعتبار این است که الاثنان و ما فوقهما جماعه، چون حد اکثر دو فطحی در سند هست، طبق نقل مرحوم نجاشی که علی بن اسباط از فطحیت برگشته، فقط علی بن حسن بن فضال فطحی در سند هست، پاسخ داده اند که فطحیت مضر نیست. درباره این بحث کلی که فطحیت مضر هست یا نیست، اینجا بحث نمی کنیم.

ص: ۱۳۲

حالا بنابر اینکه فطحیت مضر نباشد، مرحوم آقای خوئی اشکال دیگری مطرح می نماید و می فرماید سند مرحوم شیخ به علی بن حسن بن فضال ضعیف است، چون در آن سند علی بن محمد بن زبیر توثیق نشده، قرار گرفته است. بعد ایشان می فرماید در معجم پاسخ این اشکال را گفته ام، نمی دانم این پاسخ ایشان در کدام قسمت معجم است، در اینجا مسامحاتی در تعبیر هست که سهو قلم از مقرر باید باشد، اینطور که در تقریر هست، ایشان خواسته از راهی تصحیح کند و فرموده که یکی از مشایخ مشترک بین مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ، احمد بن عبد الواحد است که احمد بن عبدون نیز به او گفته می شود که سهواً در این تقریرات احمد بن محمد بن عبدون گفته، این احمد بن عبد الواحد شیخ مشترک بین مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ طوسی است، می فرماید طریقی که مرحوم نجاشی به احمد بن عبدون دارد، صحیح است، و طریقی که مرحوم شیخ به وسیله احمد بن عبدون نقل می کند، ضعیف است، ولی باید هر دو را تصحیح کنیم.

بیـان ایشـان اینجـا روشن نیست، دو، سه جـور می شود این مطلب را تقریر نمود یکی همـان بود که می گفتم آن یـک تقریب دیگری غیر از کلام موجود در اینجا است، یک تقریر این است که اگر احمد بن عبد الواحد طرق صـحیح و غیر صحیح داشته باشد، چه داعی دارد که طریق صحیح را به مرحوم نجاشی و طریق ضعیف را به مرحوم شیخ بدهد؟ از اینکه مرحوم شیخ طریق ضعیفی دارد، می فهمیم که طریق صحیح نیز به مرحوم شیخ داده شده و مرحوم شیخ به دلیل ثابت بودن کتاب به مؤلف، طریق ضعیف را به جهت قرب الاسـناد و کمی واسطه انتخاب نموده، تصریح کرده اند که علی بن محمد بن زبیر صد سال عمر کرده و او عال السـند السـند و واسـطه کم می خورد و بین مرحوم شـیخ طوسی و علی بن محمد بن فضال با دو واسطه حدود دو قرن فاصـله است. تقریر دوم این است که گرچه وثاقت بایـد ثابت شود و در اینجا که وثاقت علی بن محمد بن زبیر با دلیل خاصـی ثابت نیست، حکم ضـعف را پیـدا می کنـد، ولی از اینکه احمد بن عبد الواحد طریق صـحیحی را در اختیار نجاشـی قرار داده، معلوم می شود که طریق صحیح را به مرحوم شیخ داده، دو طریق صحیح داشته، پس، اینکه با قطع نظر از کتاب مرحوم نجاشی در وثـاقت شک می کردیم و عملاً آثار غیر ثقه بار می کردیم، به وسـیله کتاب نجاشـی که راوی در هر دو کتاب یکی است، توثیـق می کنیم. تقریر صـحیح دیگری که می خواسـتم عرض کنم، به آن اشـاره کردیـد که آخر کتـاب آن را دارد، حالاـ آن بماند.

ص: ۱۳۳

این دو طریق است که یک اشکال که اساسی است، این است که اولاً، در طریق مرحوم نجاشی نیز که از احمد بن عبد الواحد نقل می کند، احمد بن عبد الواحد از علی بن محمد بن زبیر نقل می کند، اگر احمد بن عبد الواحد از دو نفر ثابت الوثاقه و غیر ثابت الوثاقه نقل می کرد، این بحث ها مطرح می شد، ولی اگر علی بن محمد بن زبیر اشکال داشته باشد، در طریق نجاشی نیز از این ناحیه اشکال دارد، مرحوم نجاشی به طریق دیگر نقل کرده، ولی از طریق احمد بن عبد الواحد از همان علی بن محمد بن زبیر نقل کرده، مشکل را از این راه نمی توان حل نمود. و ثانیاً، با هر یک از دو تقریری که نقل شد، شما می گوئید اگر به مرحوم نجاشی طریق صحیح داده باشد، حتماً طریق صحیح را به مرحوم شیخ نیز داده، این ملازمه درست نیست، همیشه اینطور است که اشخاص تدریجاً طریق پیدا می کنند، گاهی سال ها بین اجازات فاصله وجود دارد، ممکن است احمد بن عبد الواحد هنگامی که طریق را برای مرحوم شیخ ذکر می کرده، هنوز طریق صحیحی به دست او نرسیده بود و وقتی که برای مرحوم نجاشی طریق می داده، طریق دیگری یافته باشد که آن صحیح باشد. من از مرحوم آقای حاج شیخ آقا بزرگ اجازه روایتی گرفتم، ایشان فرمود این طریق را اخیراً یافتم.

تقریبی که می تواند تصحیح کند، این است که بگوئیم احمد بن عبد الواحد که کتاب هائی مانند کتاب صوم را اجازه می دهد، اینطور نیست که یک کتاب صوم به مرحوم نجاشی و یک کتاب صوم دیگری به مرحوم شیخ اجازه داده، احتمال تعدد بسیار ضعیف است که به آن اعتنا نمی شود، و بنابراین، نیازی به تقریب شیخ مشترک داشتن نیازی نیست، از همین که مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ کتاب هائی را نقل می کنند که یک طریق آن صحیح است و یک طریق آن صحیح نیست، اطمینان حاصل می شود که همین کتاب مشترک است که برای آن طریق نقل می کنند، اصلاً نباید اسم احمد بن عبد الواحد آورده شود.

ص: ۱۳۴

مطلب عمـده این است که علی بن محمـد بن زبیر را ثقه می دانیم، مرحوم آقـای خوئی بنابر مبنای خود اعتماد نمی کنـد، همه معـاریف به او اعتماد کرده انـد و اکثر اصول را به وسـیله او روایت کرده انـد، و علاوه، مرحوم شـیخ و دیگران اصـلاً در جائی مناقشه نکرده اند که این کتاب علی بن حسن بن فضال برای ما ثابت نیست، انتساب کتاب به ابن فضال مسلم بوده است.

تقریب دیگری که شـده این است که اگر در روایـات ثقات غیر امامیه مناقشه داشـته باشـیم، نبایـد در روایات بنو فضال مناقشـه کنیم، به خاطر اینکه از حسـین بن روح که سـفیر امام علیه السـلام است، درباره شـلمغانی پس از انحراف او سؤال کردند که با کتاب های شـلمغانی چه کنیم؟ ایشان همان مطلبی را فرموده که حضرت عسکری علیه السلام در پاسخ این سؤال که بیوتنا ملأ از کتب بنو فضال است، درباره روایات بنو فضال فرموده که روایات آنها مأخوذ است و معتقدات آنها متروک است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید درست است که مرحوم شـیخ انصاری در کتاب الصـلاه به این تمسک کرده و این بین متأخرین مشـتهر شده، ولی این اصل درست قابل اسـتنادی ندارد، به خاطر اینکه اولاً، از خادم حسین بن روح نقل کرده اند و او مجهول است، در تعبیر تقریرات مسامحه ای شـده، می گویـد مجهول حتی اسـماً، اسم خادم عبد الله کوفی است و در معجم الرجال نیز هست، در معجم الرجال دو اشـکال مطرح می کند ؛ یکی اینکه عبد الله کوفی مجهول است و دیگر اینکه ابو الحسـین بن طمّام نقل می کند که او نیز شناخته شده نیست.

ابو الحسین بن طمّام شناخته شده است و شخصیت سطح بالائی نیز هست، او محمد بن علی بن فضل بن طمّام کوفی دهقان است که مرحوم نجاشی درباره او می گوید ثقه عین صحیح الاعتقاد حسن التصنیف، از ناحیه او هیچ شبهه ای نیست، یک مسئله عملی که می خواهند اعتماد کنند، به یک واسطه ای که امام علیه السلام برای اینطور کارها واسطه قرار دهد، پیداست که برای اینطور کارها مراجعه می شده، برای دانستن تکالیف شرعی اشخاص، شخصی مانند ابو الحسین بن طمّام جلیل القدر از کسی که امانت او را تشخیص نداده، نقل نمی کند، پیداست که به او اعتماد داشته اند، از این ناحیه اشکالی نیست.

البته اینگونه می توان به این مطلب اشکال نمود که راوی از ابو الحسین بن طمّام، ابو محمد محمدی است که اسم او حسن بن احمد بن قاسم بن محمد است، مرحوم نجاشی شرح حال او را ذکر کرده، از مشایخ مرحوم شیخ است و از شیوخ مرحوم نجاشی نیز هست و می گوید فوائد کثیره ای را از او استفاده نمودم، او به تعبیر مرحوم نجاشی سید فی الطائفه، منتها مرحوم نجاشی در نسب نامه ابو محمد محمدی که سیادت او به محمد حنفیه منتسب است، شش واسطه سقط شده، در کتب انساب نسب او ذکر شده است، به هر حال، مرحوم نجاشی تعبیری دارد که آن تعبیر منشأ سست شدن این نقل می شود، می گوید بعض الأصحاب یغمض فی بعض روایاته، شاید همین نقل از آن قبیل باشد، لذا مشکل است به آن اخذ شود.

پس، در این روایت از نظر علی بن حسن بن فضال فطحی اشکالی نیست، حالا آن طریق خذوا ما رووا را نپذیریم، ولی گمان نمی کنم کسی در اصل کتاب مناقشه نموده باشد.

ص: ۱۳۶

مرحوم آقای خوئی راه دیگری ادعا می نمایـد که هیچ راه اثباتی ندارد، و آن این است که به خاطر اینکه در استحاضه، غسـل شرط صـحت روزه است، حیض که از نظر حدثیت اقوا است، به طریق اولی باید مانعیت داشته باشد و غسل باید شرطیت داشته باشد.

اینطور امور تعبـد محض است، اصـلاً ممکن است بگوئیم اقوا است، ولی دلیل عقلی نـداریم که غسل خارجی رافع است و این به تعبد شرعی است، ممکن است بگوئیم که غسل نسبت به حدث رافع نیست منتها شارع مانعیت حدث رفع کرده باشد و اصلاً غسـل نقشـی نداشـته باشـد، حالا ـ این را مـا نمی گوئیم، ممکن است به خـاطر اینکه نوعـاً به سـبب حیض نـاراحتی شدیـدتر از استحاضه پیدا می شود، شارع در حیض تسهیلی قائل شده باشد.

بعـد مرحوم آقـای خوئی یـک شاهـد دیگری از روایات اسـتحاضه می آورد و می فرمایـد از روایتی که علی بن مهزیار درباره اسـتحاضه که غسل را شـرط می کنـد، اسـتفاده می شود که ارتکاز علی بن مهزیار اشتراط غسل برای حیض بوده، منتها درباره استحاضه سؤال کرده که آیا در آن نیز شرط است.

چنین شاهـدی در آن روایت وجود نـدارد، روایت این است که طهرت من الحیض یـا نفـاس و اول مـاه مبارک رمضان بوده و بـدون اینکه اغسـال مسـتحاضه را انجام دهـد، یک ماه رمضان را روزه گرفته و نماز خوانـده، حضـرت نسـبت به روزه حکم به ابطال نموده انـد. مراد از طهرت این است که نقاء پیـدا کرده باشـد و از خون پاک شـده و از آن اسـتفاده نمی شود که حـدث حیض نیز نداشـته و غسل کرده و اگر اسـتفاده شود، این اسـتفاده نمی شود که در شب یا روز غسل کرده، ممکن است در روز غسـل انقطـاع حیض کرده، برای اسـتحاضه که بایـد برای دو نمـاز غسـل کنـد، غسـل نکرده، از این سؤال شـده باشـد، از کجا استفاده می شود که غسل کرده و او شرطیت غسل را نیز می دانسته، این ملازمه نیز وجود ندارد، ممکن است شب غسل نکرده باشد و ممکن است در شب غسل کرده باشد و اشتراط را نداند و احتمال بدهد و ممکن است اصلاً غسل نباشد و طهرت یعنی از خون پاک شده که در عبارات فقهاء نیز این وجود دارد.

خلاصه، مستند مسئله روایت ابی بصیر است که معتبر است و به آن استناد می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بقاء عمدی بر حیض و نفاس تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا تکمیلی برای نقد کلام مرحوم آقای خوئی در استدلال به روایت استحاضه، و همچنین تکمیلی برای قائلین به الحاق حیض و نفاس به جنابت بیان می نمایند، و سپس در مسئله الحاق قضاء ماه مبارک رمضان به روزه مام مبارک رمضان در این مسئله، ضمن نقد و بررسی کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی، به استناد ادله قضاء و همچنین اقض ما فات کما فات، قول به الحاق را اختیار نموده، و در ادامه، استدراکی در نظر مختار نسبت به بقاء عمدی بر جنابت در غیر از روزه ماه مبارک رمضان و در سایر روزه ها بیان نموده، و در نهایت، کلام مشتهر بین فقهاء در کفایت وثاقت و راست بودن سخن راوی در اخذ به حدیث را نقل و نقد می نمایند.

مرحوم آقای خوئی واژه طهارت را در روایت استحاضه به طهارت از حدث که با غسل حاصل می شود، حمل نمود و مناقشاتی در این استدلال ایشان بیان شد که یکی از آنها این بود که واژه طهارت در کلمات فقهاء و روایات به معنای نقاء حیض استعمال می شود، یکی روایتی است که درباره حیض وارد شده که می گوید: ان طهرت بلیل من حیضتها ثم توانت أن تغتسل فی رمضان حتی أصبحت علیها قضاء ذلک الیوم، این در تعابیر متعارف است.

ص: ۱۳۸

پس، مدرک بقاء بر حیض موثقه ابی بصیر است، اگر کسی در موثقات اشکال کند، مشکل است که برای الحاق دلیلی اقامه کند، و اگر موثقات را اشکال نکند و یا حداقل در روایات فطحیه یا بنو فضال اشکال نکند، می تواند با همین روایت مدعا را اثبات کند.

حالا ـ ابتدا برخی از فروع مسئله را بررسی می کنیم، اگر فرصتی باقی بود، درباره اینکه آیا می توان به روایات فطحیه عمل نمود، مقداری عرض می کنم.

مرحوم علامه حلی و دیگران به تبع ایشان گفته اند که غیر از مرحوم ابن ابی عقیل، کسی از قدماء قائل به الحاق حیض به جنابت نیست، و بلکه از اینکه به هنگام شمارش مبطلات، حیض را نام نبرده اند، استظهار کرده اند که بقاء بر حیض مانعیت ندارد.

ولی در میان قدماء غیر از مرحوم ابن ابی عقیل که کتاب ایشان در دسترس نیست، مرحوم ابی الصلاح حلبی قائل به این است که اصباح جنباً با صوم منافات دارد، در بیان حقیقت الصوم که اختصاصی به ماه مبارک رمضان ندارد، می گوید کراهت

اموری مانند اکل و شرب و التصبح علی الجنابه أو الحیض و النفاس، منتها در بیان قضاء و کفاره، به همان ترتیبی که در بیان حقیقت صوم امور ممنوعه را می شمرد، ذکر می کند و تصبح را نام نبرده، پیداست که یا سبق قلم شده و یا به ما سبق اکتفا نموده و آن را از ملحقات آن دانسته است.

در عروه می فرماید: فاذا طهرت منهما (الحیض و النفاس) قبل الفجر وجب علیها الاغتسال أو التیمم، تیمم نیز با عموم تنزیل که عرض نمودم، استفاده می شود منتها یک الغاء خصوصیتی نیز باید بشود، چون مورد آن روایت جنب بود رب الماء و رب الصعید واحد نسبت به حیض و نفاس باید الغاء خصوصیت شود.

ص: ۱۳۹

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : به گونه ای وضوح دارد که مرحوم ابی الصلاح غفلت می کند دوباره اسم ببرد، اصباح علی الجنابه را می گوید و اصباح علی الحیض را نمی گوید، این پیداست که ملازمه عرفیه متعارفی بین مسلمین بوده، می توان چنین استظهار نمود، عقلاً ملازمه ندارد ولی از این تعبیرات چنین استظهاری می توان نمود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این از مسلمات است، هر کسی از قدیم متعرض شده، می گوید همه احکام حیض به استثنای یکی، دو حکم در نفاس نیز وجود دارد، حالا حیض المحتبس که وارد شده، تمام ندانیم، همین که در این مسئله محل ابتلاء عمومی بین اصحاب تسلم دارد، برای الحاق کافی است، روایت درباره حیض المحتبس هست اما چندان نمی توان برای همه جا عموم تنزیل استفاده نمود.

و مع ترکهما عمداً یبطل صومهما، و الظاهر اختصاص البطلان بصوم رمضان و ان کان احوط الحاق قضائه به أیضاً بل الحاق مطلق الواجب بل المندوب أیضاً.

علت اختصاص بطلان به صوم ماه مبارک رمضان این است که موثقه ابی بصیر در مورد ماه مبارک رمضان است و بگوئیم نمی توانیم از آن به صوم دیگری تعدی کنیم، حالا یا با اصل برائت بگوئیم در صوم های دیگر اشکال ندارد و یا با مطلبی که بسیاری از آقایان دارند که صحیحه محمد بن مسلم مبطلان را به چند چیز حصر کرده و از منطوق آن استفاده می شود که لا یضر الصائم اینطور امور و غیر از آن که تخصیص خورده، نسبت به بقیه می توان تمسک نمود، بگوئیم در غیر ماه مبارک رمضان دلیل نداریم و به عموم صحیحه محمد بن مسلم تمسک می کنیم، البته من عرض می کردم که اینطور عموم قابل تمسک نیست ولی آقایان تمسک می کنند.

ص: ۱۴۰

مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد درست که موثقه ابی بصـیر مخصوص مـاه مبـارک رمضان است، ولی قضاء را می توان به آن ملحق نمود، چون قضاء با مقضی متحد الحکم است و وقتی می گوید قضاء کن، به این معناست که همان مقضی را بجا آور.

مرحوم آقای خوئی می فرمایـد چنین قانونی وجود نـدارد که قضاء ملحق به اداء است، اصـباح غیر عمـد در ماه مبارک رمضان اشکالی ندارد ولی در قضاء آن اشکال دارد، و اقض ما فات کما فات درباره قصر و اتمام است.

ولی به نظر می رسـد برای الحـاق قضاء به اداء به ادله قضاء و همچنین اقض ما فات کما فات می توان تمسک نمود، منتها بیش از این مقـداری که مرحوم آقای حکیم دارد، از ادله قضاء می توان اسـتفاده عام نمود. همانطور که آقایان نیز می گویند، اقض ما فات کما فات اختصاص به قصـر و اتمام نـدارد و جهر و اخفات نیز همینطور است، و بر فرض که به قصـر و اتمام مخصوص باشد، می توان همان مطلب را اینجا استفاده نمود، ایشان می فرماید این دلیل می گوید مقدار رکعات و اجزاء یکسان قضاء می شود، این را نمی توان گفت که اقض ما فات فقط درباره نماز است، وقتی به نماز اختصاص نداشـته باشـد منتها گفتیم در نماز ماننـد قصـر و اتمام را شامل است، اجزاء و متروکات صوم مانند رکعات نماز است، به نظر می رسد از همین اسـتفاده می شود. حالا علاوه بر این،

مطلبی آقایان در اشـباه و نظائر دارنـد که اگر یک شـیئی به عنوان ماهیت و کل بیان نشـده باشـد، گفتند که مکلف باید به این ترتیب نمازی بخوانـد و بعـد به غیر مکلف گفته اند که تو نیز باید نماز بخوانی، اگر بیان نکنند که تفاوتی بین نماز غیر مکلف بـا مکلف وجود دارد، نمـاز غیر مکلف نیزماننـد نمـاز مکلف است که قبلاً بیان شـده، این متفاهم عرفی است که همان که بر مکلف واجب بود، بر غیر مکلف مسـتحب است، و من عرض می کنم که تقـدم واجب نیز شـرط نیست هر کدام اول بیان شد، بعدی مانند قبلی خواهد بود، این یک اطلاق مقامی است، مرحوم آقای حکیم نیز به این مطلب قائل بود، منتها اینکه در بعضـی از فروع مخـالفت نموده و فرموده بود که بقـاء عمـدی بر جنـابت فقـط مخصوص صوم ماه مبارک رمضان و قضـای آن است و بقیه واجبات ملحق نمی شود، اشـکال ایشان این بود که می فرمود اگر این دو دسـته را نداشتیم که یکی در ماه مبارک رمضان اصـباح مضـر است و دیگری در روزه مسـتحبی اصـباح مضر نیست، می گفتیم همه صوم ها یکسان است، ولی بعد از اینکه دو قسم است، روزه ای که داخل هیچکدام نیست، به کدام ملحق باشد، ظهور پیدا نمی کند. حالا ممکن است کسـی اینجا اینطور ادعـا کنـد که اگر در بـاب جنـابت دو دسـته روایات بود، در باب حیض دو دسـته روایات نیست، آقایان نیز به طور مسـتقیم از جنـابت حکم حیض را اسـتفاده نمی کنـد، جنـابت در مسـتحبی اشـکال نـدارد و منصوص است و در مـاه مبارک رمضان جایز نیست، در بقیه بـا اصـل برائت یا به عموم لا یضـر الصائم روایت محمـد بن مسـلم تمسک کنیم، اما در حیض فقط یک روایتی هست درباره ماه مبارک رمضان هست، اگر قانون الحاق را بپـذیریم، بایـد بگوئیم سایر صوم ها ملحق به آن است همانطور که مرحوم ابی الصـلاح گفته، حقیقت صوم را که بیـان می کنـد، این را گفته، مرحوم ابن ابی عقیـل نیز قائـل به بطلاـن شـده، این مطلب هست که چنین الحاقی را قائل شویم.

این را عرض می کردم که از نظر تفاهم عرفی اگر به عده ای دستوری بدهند که ملزم هستید به این کیفیت انجام دهید و به دیگران گفتند برای شما مستحب است که انجام دهید، استفاده می شود کیفیت یکسان است، ولی اگر حالا در موارد استثنائی مانند فراموشی و اضطرار، ارفاق یا غیر ارفاقی شد، در این موارد اینطور نیست که عرف بفهمد، در خلل نیز که حالت استثنائی و غیر عادی دارد چیزی که بر خلاف قواعد اولی باشد، عرف متعارف نمی فهمد، لذا اگر در قضاء گفتیم که حتی غیر عمدی نیز باطل است، تعدی کردن از یکی به دیگری بر خلاف این قانون متفاهم عرفی نیست.

یک مطلبی بر خلاف آنچه قبلاً عرض کردم، می خواهم بگویم، و آن این است که مورد روایتی که گفتند اصباح در روزه مستحبی اشکال ندارد، این جای تأمل است، چون مورد روایت عبد الله بن سنان کسی نبود که قاصد روزه باشد، پس از اینکه بعضی از مبطلات را انجام داده، قصد روزه کرده، در این فرض اصباح جنباً اشکالی ندارد، از این روایت نمی توان برای مورد بحث که از اول شخصی می خواهد روزه بگیرد، استفاده نمود و عمده مورد استفاده آقایان نیز همین فرع است، بنابراین، قانون الحاق را که مرحوم آقای حکیم در مسئله سابق اشکال نموده که دو دسته روایات داریم، یک دسته در مستحبی و دسته دیگر در ماه مبارک رمضان است، خارج از این دو دسته را به کدامیک ملحق کنیم، معلوم نیست در آن مسئله دو دسته روایات داشته باشیم، فقط در مورد ماه مبارک رمضان داریم و در بقیه اگر کسی بخواهد عمداً اصباح جنباً بکند چندان روشن نیست و شاید

ظواهر بسیاری از کلمات فقهاء نیز کلی باشد. علی أی تقدیر، مناسب است که در غیر ماه مبارک رمضان در مورد بقاء عمدی بر جنابت یا حدث حیض تا طلوع فجر، احتیاط شود و روشن نمی توان گفت جایز است، باید اجتناب کند علی الأحوط.

حالا اجمالاً به این بحث اشاره نمایم که این در کلمات آقایان مشتهر است که به دلیل أ فیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی، وثاقت و راست بودن سخن راوی در اخذ به حدیث کفایت می کند، ما می گفتیم اگر بنای عقلاء را در اخذ اخبار ثقات نپذیریم و عقیده ما نیز مانند مرحوم شیخ انصاری این است که اگر در موردی برای نوع مردم اطمینان حاصل نشد، دلیل بر بنای عقلاء نیست و احکام سایر ظنون را دارد، اگر مشکوک است یا ظن قریب به یقین نیست، مانند سایر ظنون است، آقایان به وسیله روایات گفته اند که در این روایت سؤال از وثاقت برای تعیین صغری است و کبری را مسلم گرفته که اگر ثقه شد، می تواند اخذ معالم دین کند، پس، کبرای مرتکز و مورد قبول و تقریر معصوم علیه السلام حجیت خبر ثقه است، این را آقایان مانند مرحوم نائینی دارند و ظاهراً مرحوم شیخ انصاری نیز دارد.

قبلًا که در این باره بحث می کردم به این استدلال اشکالاتی داشتم و عرض می کردم که اگر شیئی مقدماتی داشته باشد و بعضی از مقدمات قطعی الحصول باشد و فقط یک مقدمه از علت تامه باقی مانده باشد، درست است که از آن علت سؤال کنند و نتیجه را بر همان علت متفرع کنند، مثلًا برای اقتداء به کسی سؤال می کنیم که آیا این عادل است که به او اقتدا کنیم، اثر صحت صلات را بر عدالت مترتب می کنیم، از اموری مانند حر یا مرد بودن سؤال نمی کنیم، چون اینها مفروغ عنه است و فقط عدالت باقی مانده که از آن سؤال می شود، از این یک کبرای کلی استفاده نمی شود که فقط عدالت در اقتداء معتبر است. این أ فیونس بن عبد الرحمن ثقه، از همین قبیل است، این یک اشکال، و چند اشکال دیگر نیز دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع بقاء عمدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ضمن بحث تکمیلی برای بررسی سند روایت ابی بصیر و مدرک الحاق بقاء عمدی بر حیض و نفاس تا طلوع فجر صادق، کلام مشتهر بین فقهاء در حجیت خبر ثقات و کفایت وثاقت و راست بودن سخن راوی در اخذ به حدیث را نقل و نقد نموده، و در نهایت، دلیل اعتبار اخبار ثقات صدوق غیر امامی مذهب را کلام مرحوم شیخ طوسی در عده و بنای اصحاب در اخذ به این اخبار در صورت معارض نبودن با روایات و فتاوای امامیه می دانند.

در جلسه گذشته در حجیت خبر ثقات مقداری بحث شد و لازم است که مقداری بیشتر در مورد آن بحث کنیم. آقایان به روایت أ فیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی، اینگونه استدلال نموده اند که کبرای حجیت خبر ثقات نزد راوی مسلم بوده و از صغری سؤال کرده که آیا یونس بن عبد الرحمن در تحت این کبرای کلی مندرج است، استدلال به این روایت بین فقهاء مشتهر است، مرحوم آقای نائینی استدلال به این روایت را دارد و گویا مرحوم شیخ انصاری نیز به آن استدلال نموده است.

در این استدلال مناقشاتی داشتم ؛ یکی این است که باید ببینیم معنای ثقه چیست، و دوم این است که آیا چنین استفاده ای از روایت درست است؟

اینطور که آقایان ثقه را به صدوق و راستگو بودن تفسیر نموده اند، روایت به بحث جاری مرتبط می شود و اگر از جهت دیگر اشکال نداشته باشد، برای اثبات مطلوب کافی است.

ص: ۱۴۴

ولی به نظر می رسد کلمه ثقه به معنای صدوق نیست و به معنای شخص قابل اطمینان است و قابل اطمینان بودن به تناسب حکم و موضوع تفاوت می کند، نجار مورد اطمینان کسی است که در حرفه نجاری مورد اطمینان است و به جهت نقل حدیث و دیگر جهات نظری ندارد، اینها مجاز نیست و حقیقت است، تناسب حکم و موضوع نسبت به توسعه و تضییق مفهومی دخالت پیدا می کند. در باب أخذ حدیث، چیزهائی مسلم و چیزهائی محتمل الدخاله است، صدوق و ضابط بودن از امور مسلم الدخاله است، بعضی مذهب و عمل را دخیل دانسته اند و با مانند ان جائکم فاسق بنبأ گفته اند فسق مانع است، این شرائط را گفته اند، اموری که بین رجالیین و اینگونه اشخاص مطرح است، در بسیاری از موارد بنابر تناسب حکم و موضوع داخل در ثقه است، مثلاً این بحث در کتب رجال هست که مرحوم نجاشی می گوید فلان شخص ثقه، آیا می توانیم بفهمیم که امامی مذهب است و عملاً فاسق نیست؟ آنطور که از مجموع مراجعه به اطلاقات و استعمالات به دست می آید، این است که ثقه از نظری که رجالی به آن کار دارد، شخص مورد اطمینان است، شأن رجالی تعیین چنین اموری مانند راستگو و ضابط

بودن است، حالا ضابط بودن اصل عقلائی است، اگر ضابط یا انحراف مذهبی دارد، تعیین کند چون اینها گرچه بنابر برخی از مبانی در اخذ به حدیث دخالت دارد، لذا در اینگونه موارد اگر ثقه مطلق گفته شود و تعیین نشود، به معنای این است که مذهب درست است و عملاً فاسق نیست و ضابط نیز هست ولی چون در مقابل اینها لفظ وضع نشده، ممکن است بر خلاف اطلاق قیدی چنین گفته شود که ثقه فی قوله یا واقفی ثقه یا فطحی ثقه، اینها منافات ندارد، ولی اگر قیدی گفته نشود و استثنائی نشد، معلوم می شود که وثاقت من جهات عدیده دارد، اگر در مقام تقلید گفته شود که ثقه است، فقط صدوق بودن استفاده نمی شود و گویای این است که دارای مبانی محکم و با صلاحیت برای تقلید است، اینجا مراد از سؤال از وثاقت این است که آیا از نظر تقلید اطمینان دارد یا ندارد. بر این اساس، مراد از کلمه ثقه که محل ابتلاء رجالین است و همچنین مراد سائلی که درباره یونس بن عبد الرحمن سؤال کرده، فقط أخذ حدیث نبوده، به خاطر اینکه یونس بن عبد الرحمن فقیه نیز بوده خصوصیت اصحاب اجماع که به این عنوان معروف شده اند، فقاهت آنها است، مرحوم کشی به عنوان الفقهاء تعبیر نموده، در بسیاری از موارد در فقه نظر یونس نقل می شود که چنین فتوائی دارد، و یونس از نظر مذهب محل حرف بوده و ظاهراً قمیین در مورد او حرف داشتند که آیا منحرف هست یا نیست، و همین منشأ شده که از امام علیه السلام سؤال کنند، رجوعی که در این روایت هست، فقط رجوع برای أخذ حدیث نیست و سؤال از أخذ معلم دین است که بخشی از آن تقلید است، پس، به دلیل اینکه یونس به دلیل مسلک خاصی که داشته، مورد بحث بوده، سؤال از انحراف مذهبی و پذیرش کلام او بوده، اینها در همان زمان مورد سؤال بوده، در بسیاری از تعبیرات هست که فلان شخص یونس است یعنی از آن دسته از اشخاص است، آنها یک دسته مخصوصی بودند. پس، این سؤال از أخذ معالم دین قرینه بر این است که صدوق بودن موضوع این کبری نیست و می خواهد بگوید هر چیزی که بتوان معالم دین را أخذ نمود، سالم المذهب و عادل و ضابط و راستگو باشد. بنابراین، اینطور نیست که آقایان از کلمه ثقه مفهوم صداقت را استفاده نموده اند، عموم من وجه است و اصل مفهوم ثقه به طور کلی و به معنای مورد اطمینان است، در برخی موارد اصلاً به وثاقت خبری ربطی ندارد و سؤال از اطمینان در حرفه و فن است، خلاصه، در اینجا مراد صدوق نیست، این یک اشکال کلی در اینجا و در کلمات بزرگان مانند مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ است، در توثیقاتی که به مذهب اشاره نکرده اند و به کلمه ثقه اکتفا کرده اند، استفاده می شود که از جهات دیگر نیز درست است. این مطلب را نیز به مناسبت عرض کنم که اگر این را نیز نپذیرفتیم و بگوئیم معلوم نیست مراد از ثقه در کلمات رجالیین مذهب نیز باشد و بیش از صدوق بودن در مفهوم آن باشد، بر فرض که مانند آقایان بگوئیم، ولی در کتاب عده مرحوم شیخ طوسی که درباره ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی که تعبیر نموده که اینها اشخاصی هستند که لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه، مراد از این ثقه اشخاص راستگو و امامی مذهب و متقی است که عدالت نیز در آن وجود دارد، گرچه در کتب رجال این را نگوئیم اما در این کتاب مراد این است، به خاطر اینکه در عده دو عبارت هست که شاهد بر این است که مراد از وثاقت که در این کتاب استعمال شده، وثاقت بالمعنی الأخص است، بر این اساس، این اشکالی که درباره اصحاب اجماع آقایان حدود پنج نقض آورده بودند که می بینیم اینها از غیر ثقه نقض کرده اند، من هفتاد نقض آورده بودم، به خاطر اینکه آقایان نقل از اشخاص واقفی مذهب و فطحی مذهب را که ممکن است ثقه باشند، نقض نمی دانستند و می گفتند اگر ثابت شوند که صدوق نیستند، نقض می شود، دایره نقض محدود به حدود پنج نقض بوده، ولی چون استفاده کرده بودم که مراد ثقه بالمعنی الأخص است، حدود هفتاد نقض یافته بودم و آنها را پاسخ دادم و به همین چهار، پنج نقض بازگشت و

از این چهار، پنج نقض نیز به گونه ای پاسخ دادم. خلاصه، اینکه آقایان کلمه ثقه را در مبحث جاری به معنای صدوق تفسیر کرده اند، درست نیست، این اولاً که تعبیر معالم دین قرینه است که مراد خصوص اخذ حدیث نیست و برای تقلید یقیناً صدوق بودن کافی نیست و کلمه ثقه نیز ذاتاً به صدوق بودن اختصاصی ندارد، به قرینه خارجیه و داخلیه مراد اینجا صدوق بودن نیست.

حالا بر فرض که پذیرفتیم که ثقه به معنای صدوق بودن است، در جلسه گذشته عرض نمودم که اگر صدوق بودن نیز مراد باشد، این کبرای کلی که آقایان استفاده نموده اند، درست نیست، چون اگر شیئی با چند خصوصیت موضوع حکمی قرار می گیرد که برخی از خصوصیات مقطوع و یکی، دو جهت مشکوک است، می توان از مشکوک سؤال نمود و نتیجه ای را که برای مجموع خصوصیات است، مترتب نمود، مثلاً در سؤال از عادل بودن برای اقتداء، اقتداء که نتیجه است، بر عدالت مترتب می شود با اینکه تنها کافی نیست و مرد بودن و حر بودن شرط است اما آن موارد دیگر مسلم است، اگر فقط عدالت باقی مانده باشد، نتیجه کل مترتب می شود که جواز اقتداء است، در اینجا لازم نیست از مرد یا حر بودن یونس بن عبد الرحمن سؤال شود، سؤال از امر مشکوک است و نتیجه حاصله از همه خصوصیات مترتب می شود، پس، چنین کبرای کلی که چیزی به جز صدوق بودن در اخذ حدیث از این روایت استفاده نمی شود.

حالا که چنین کبرای کلی از این روایت استفاده نمی شود، چه دلیلی برای اعتبار اخبار ثقات و صدوق غیر امامی مذهب وجود دارد؟ بسیاری مانند مرحوم آقای نائینی می گویند بنای عقلاء قائم است، سابقاً که بحث می کردیم، می گفتیم همانطوری که مرحوم شیخ می فرماید بنای عقلاء بر این مطلب قائم نیست، اگر در موردی برای مردم اطمینان حاصل شود، عقلاء ترتیب اثر می دهند، اما اگر در جائی مانند رؤیت حلال از اخبار یک نفر اطمینان حاصل نمی شود، اگر تعبد شرعی نباشد، بنای عقلاء بر این نیست که بگویند به دلیل اینکه خطای شخص در موارد دیگر کم بوده، اینجا که به نظر مردم می آید که یک خصوصیتی دارد که اشتباه کرده باشد، این را ترتیب اثر نمی دهند، مرحوم شیخ نیز تعبیر می نماید که باید اطمینان باشد، اطمینان سایر موارد کافی نیست، اطمینان شخص لازم نیست، اگر برای متعارف مردم اطمینان حاصل شود، حجت است. پس، قول ثقه ای که موجب اطمینان باشد، حجت است، به خاطر اینکه دلیلی بر رد آن نیست و اگر باشد، مورد مناقشه است، ولی بسیاری از موارد هست که نوع مردم اطمینان پیدا نمی کنند، آیا در اینگونه موارد دلیلی بر اخذ داریم؟ مرحوم شیخ می فرماید حتی در مورد عادل نیز دلیل نداریم و باید مورد اطمینان باشد، این را سابقاً بحث کردیم که اگر عادل باشد، از روایات و ادله استفاده می شود که اگر اطمینان نوعی به خلاف نباشد، باید به آن اخذ نمود، شما می گویید اخبار علاجیه بسیاری وارد شده، حرف زراره و حرف محمد بن مسلم متعارض است، اینجا چگونه به طرفین اطمینان حاصل شود؟ بر فرض که زراره کمی ترجیح بر محمد بن مسلم داشته باشد، اطمینان حاصل نمی شود و موجب ظن است، اینکه بینه و دو شاهد برای اثبات دعاوی حجت است، بلا اشکال دائر مدار اطمینان نیست، اگر اطمینان نوع مردم بر خلاف نباشد، باید بر طبق بینه عمل نمود، این یک حجت عقلائی فقط در زمینه احتجاجات است و در امور شخصی حجت نیست، امور شخصی دائر مدار قطع و ظن خود شخص است، در احتجاجات بر حسب دلیل شرعی باید قول بینه را بپذیریم، این در عدالت درست است. اما کسی که عادل نیست و امامی مذهب نیست اما ثقه است و در خصوص این مورد نیز متعارف مردم اطمینان ندارند، آیا این را نیز مانند عادل باید اخذ نمود؟ دلیل عقلائی و بنای عقلاء بر این وجود ندارد، اگر باشد، باید با تعبد اثبات کنیم، این یک مقداری مشکل است، برخی در این

باره با روایات راجع به فطحیه استفاده نموده اند. اینجا عرض می کردم که بر فرض که روایتی را که امام علیه السلام درباره بنو فضال فرموده اند، بپذیریم نمی توانیم به همه ثقات فطحی ها تعدی نمائیم که حرف آنها مورد اطمینان نوع مردم نیست، و اگر بپذیریم و بگوئیم الغاء خصوصیت می کنیم و همانطور که درباره شلمغانی تعبیر شده، به فطحی نیز سرایت دهیم، نمی توان به تمام فرق منحرف تعدی نمود، فطحیه اقرب افراد منحرف به امامیه و اثنی عشریه هستند، چون آنها از نظر عمل با امامیه هیچ فرقی ندارند، شعبه مشهور فطحیه همه دوازده امام را قبول دارند و فقط هفتاد روز پس از وفات حضرت امام صادق علیه السلام به امامت عبد الله افطح قائل شدند ولی از او اخذ حدیث نکردند، عملاً با امامیه هیچ فرقی ندارند، حالا اگر درباره فطحیه دلیل وارد شد که اخبار آنها را بپذیریم، تعبد شرعی برای پذیرش اخبار همه منحرفین وجود ندارد، خلاصه، با اینها مشکل است که بتوانیم استفاده کنیم. ولی می توانیم بگوئیم مرحوم شیخ طوسی که در عده می گوید بنای اصحاب این است که اگر اخبار ثقات با روایات و فتاوای امامیه معارض نباشد، اخذ می کنند، و معمولاً بعدی ها نیز تلقی به قبول کرده اند و مناقشه نکرده اند، بگوئیم از این طریق قول ثقات غیر امامی را می پذیریم، و این بنابر انسداد کبیری که قائل هستیم، روشن تر است.

ص: ۱۴۶

برای جلسه آینـده، به بحث مسـتحاضه بایـد مراجعه شود که اگر مسـتحاضه به دسـتورات خـاص خود عمل نکنـد، روزه او چه حکمی دارد؟

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسـئله بقـاء عمـدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، در مسـئله صوم مسـتحاضه، اشـکالات و توجیهات دلالت مکاتبه علی بن مهزیار و مدرک بطلان روزه مسـتحاضه تارک غسل صلاتی را نقل و بررسی می نمایند.

یشترط فی صـحه صوم المسـتحاضه علی الأحوط الأغسال النهاریه التی للصـلاه دون ما لا یکون لها، فلو اسـتحاضت قبل الاتیان بصـلاه الصـبح أو الظهرین بمـا یوجب الغسـل کالمتوسـطه أو الکثیره فترکت الغسل بطل صومها، أما لو اسـتحاضت بعـد الاتیان بصلاه الفجر أو بعد الاتیان بالظهرین فترکت الغسل الی الغروب لم یبطل صومها.

به مشـهور نسـبت داده اند و مرحوم صاحب حدائق ادعای اتفاق نموده که مستحاضه باید غسل صلاتی را انجام دهد تا روزه او صحیح باشد، و منشأ آن یک مکاتبه مضمره است که علی بن مهزیار نقل می کند، برخی به لحاظ مضمره بودن روایت را کنار گذاشـته اند، اما این درست نیست، به خاطر اینکه علی بن مهزیار از یک شخص مجهول به عنوان ضمیر در کتاب های حدیثی خود ذکر نمی کند، این بر خلاف شـیوه معمول نقل حدیث است، البته به حسب بعضـی از نقل ها علیه السلام نیز بعد از ضمیر آمده، اما این ثابت نیست، این زیاداتی است که اشـخاص سـلیقه ای اضافه می کنند، از نظر مضـمره بودن اشکالی نیست. مورد بحث این است که متن روایت با روایات دیگر و مسلمات نمی توان تطبیق داد، حالا روایت را می خوانم و وجوه توجیه روایت را عرض می کنم.

ص: ۱۴۷

علی بن مهزیار قال کتبت الیه، اینجا علیه السـلام نیز دارد، امرأه طهرت من حیضـها، من با فتـح هاء طهرت می خوانم تا زبان به آن که افصـح است، عادت کنـد، مرحوم ابن ادریس می گوید که با ضم هاء جایز است اما افصح با فتح است و مصـباح المنیر نیز می گوید طهر از باب قتل است و قلیلی نیز با ضم گفته اند، أو دم نفاسها فی أول یوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان کله من غیر أن تعمل ما تعمل المستحاضه من الغسل لکل صلاتین هل یجوز (یصح) صومها و صلاتها أم لا فکتب، اینجا علیه السـلام هست ولی در اصل نیست، بعضی نسخه ها اضافه کرده اند، و متأسفانه آقایان به عنوان مثلاً خدمت به دین تصـرفاتی مضـر انجام می دهند و از قبیل تغییر آیه شـریفه و شـغلتنا به شدرسـنا است، تقضی صومها و لا تقضی صلاتها لأن رسول الله ص کان یأمر فاطمه علیها السلام و المؤمنات من نسائه بذلک.

اشکالاتی در این روایت مطرح شده ؛ یکی این است که درباره حضرت فاطمه علیها السلام روایات متعدد و بعضاً صحیح السند که کافی نقل کرده، وارد شده که اصلاً حضرت لم تر حمره، در حالی که در این روایت پیامبر ص به حضرت فاطمه در این باره دستورات و سفارشاتی نموده اند

ناچارم در محیط جلسات علمی مطالبی عرض کنم، یکی از مطالبی که از یک جهت خوب است اما از جهت دیگر اشکال مهمی ایجاد می کند، این است که روش برخی از محدثین و از جمله مرحوم صدوق این است که نشر و اشاعه روایاتی را که با اصولی که مورد قبول آنها هست، اشکال شرعی می کردند، و به این جهت، بسیاری از روایات را عمداً نقل نکرده اند که برای تحقیق مسائل مشکل ایجاد کرده است، در روایات درباره ابن ابی حمزه که مراد حسن است و علی نیست، و در بعضی از کتب این اشتباه شده، علی بن فضال می گوید کتبت عنه تفسیر القرآن .... و لا أستحل أن أروی عنه شیئاً، اصلاً اجازه نقل نمی داده، مرحوم صدوق نیز این را دارد، حالا اگر فقط یک حدیثی را نقل نکند، آن یک بحثی است، اگر مشتمل بر قسمت هائی است که با آن اصول سازگار نباشد، آن قسمت اشکال می کند و قهراً حدیث را بدون آن قطعه نقل می کند، مثلاً مرحوم صدوق قائل به سهو النبی است و در برخی از مطالبی که به عقیده خودش غلو یا مصداق برای غلو است، اشکال شرعی می کند، در یکی از زیارات حضرت سید الشهداء علیه السلام که کافی و تهذیب نقل کرده و گویا در کامل الزیادات نیز وجود دارد، آنجا این قطعه هست که اراده الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم، کسانی که به ولایت تکوینی معصوم قائل هستند، به همین روایت استناد می کنند، مرحوم صدوق که به این ولایت تکوینی قائل نیست، این قسمت روایت را نقل نکرده است، ایشان روایتی از تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام به همان طرق معروفی که راوی تفسیر است، نقل می کند، در تکلم حضرت موسی علیه السلام با حق تعالی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله در آخر الزمان به نیکی یاد شده، البته معلوم است که مراد از صحابه چه کسانی هستند، ایشان می بیند که ممکن است این مطلب بد آموزی داشته باشد، در نسخه های قدیمی تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام که در دسترس است، این قسمت وجود دارد، اما مرحوم صدوق با اینکه مفصل تکلم حضرت موسی را نقل می کند، این قسمت را نقل نمی کند. اینجا نیز در کافی و تهذیب فاطمه و مؤمنات هست ولی مرحوم صدوق که این روایت را در من لا یحضر و علل نقل می کند و می گوید روی عن علی بن مهزیار که پیداست از کافی برداشته، این فاطمه را نقل نکرده است، این یک مشکلی در نقل های مرحوم صدوق است. در چاپ های من لا یحضر که نجف چاپ شده، مصیبت بسیار است، مرحوم صدوق این را عمداً اسقاط کرده، وقتی دیده اند کلمه فاطمه در کافی و تهذیب هست و در من لا یحضر چاپ نجف فاطمه علیها السلام را ضمیمه کرده اند، با اینکه این در نسخه های خطی معتبر وجود ندارد و سایر کتاب های دیگر که نقل می کنند، تصریح کرده اند که این در من لا یحضر نیست، این چاپ های نجف از نظر تصحیح اصلاً معتبر نیست و هیچ نمی شود اعتماد کرد.

حالاـ بحث این است که در اصل روایت کلمه فاطمه بوده است، از این به دو گونه پاسخ داده شده است ؛ یکی این است که یکی از کسانی که کثیراً در مسئله استحاضه در روایات در کتب امامیه و عامه مطرح است و اختصاص به این سؤال دارد، فاطمه بنت ابی حبیس است، و بعضی تصور کرده اند که مراد حضرت فاطمه است و بعد از آن علیها السلام آورده اند. توجیه دیگر این است که پیامبر که امر فرمودند، به این معنا است که به وسیله این عبارت دختر خود و مؤمنات را امر می نمایند و امر هر کدام متناسب با آنها است، امر به فاطمه علیها السلام این بوده که این مطلب را به سایر بانوان تعلیم دهند، و نسبت به دیگران این بوده که فرا بگیرند و عمل کنند، در منتهی دیدم که می گوید در روایت دیگری که حضرت فاطمه نیز هست، تعبیر این است که قد أمر فاطمه و أمر المؤمنات، عطف نشده، ایشان می گوید مناسب این بود که فاطمه و مؤمنات عطف می شد، می گوید از این جداگانه بیان شدن معلوم می شود که دو سنخ است، این همان است که به یک اعتبار تعلیمی است و به اعتبار دیگر تعلمی و فراگرفتن و عمل کردن است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر کانت تأمر باشد، از قبیل همان تصحیحات غلط است، با نسخه های بسیار معتبر کافی مقابله کرده ام، آن نیست، این از قبیل همین است که می گویند العلم نقطه کثرها الجاهلون که موجب زحمت است، پس، از ناحیه فاطمه مشکلی وجود ندارد.

مشکل دیگر این است که چگونه حضرت فرموده روزه را قضاء می کند و نماز را قضاء نمی کند، با اینکه به حسب روایات دیگر این از مسلمات است که اگر کسی این اعمال را انجام نداده باشد، نماز باید قضاء شود.

ص: ۱۴۹

برخی مانند مرحوم وحید بهبهانی و من تبع و مکتب وحید گفته اند که اگر به یک قسمت روایت نمی توان عمل نمود، بقیه عبارت از اعتبار ساقط نمی شود، از کلام مرحوم وحید بهبهانی استفاده می شود که روش سلف اینگونه بوده است، گفته اند که آن قسمت که درباره صوم است، اشکال ندارد و به آن اخذ می کنیم. و بعد درباره آن که آیا اشکال دارد، می فرماید مرحوم شیخ قائل است که اشکالی ندارد و مرحوم شیخ فرموده که در صورت جهل اغسال صلاتی ترک شود اشکال ندارد که قائل به صحت شویم، چون راجع به ارکان درباره جاهل گفته اند صحیح است، مثلاً اگر کسی در قصر و اتمام، اصل مسئله را نمی داند که لازم است مسافر قصر بخواند، چون جمهور مردم که عامه بودند، برای مسافر افضل را تمام می دانستند، بر این اساس، اشخاص بسیار دچار اشتباه می شدند، آنجا هست که اگر کسی معنای آیه شریفه را نداند و نماز را تمام بخواند، حتی اگر در داخل وقت بفهمد، اعاده لازم نیست و فتوا نیز همین است و مفتی به است، با اینکه رکن زیاد کرده، معذالک اشکالی ندارد، مرحوم شیخ می فرماید در مسائل حیض جهل فراوان است و علی القائده شخص عالم یک ماه چنین عمل نمی کند و پیداست که جاهل بوده، چون جهلاً انجام داده، اشکالی ندارد. از برخی از کتب، شاید از روضه المتقین استفاده می شود که جمعی به این قائل شده اند که مانعی نیست که در نماز بگوئیم که جاهل اشکالی ندارد.

مرحوم صاحب مدارک به گونه ای دیگر از کسی که از او شیخنا المعاصر تعبیر می کند، نقل می کند، گفته اند مراد از شیخنا معاصر مرحوم محقق اردبیلی است، مرحوم محقق اردبیلی نیز که این روایت را نقل می کند می گوید تأویل این را سابقاً ذکر کرده ام، اما من آن را نیافتم، آنجا که آدرس داده اند، این مطلبی که مدارک نقل نموده، وجود ندارد، و آن این است که این روایت که می گوید لا تقضی، می گوید این شخص اول ماه پاک شده ولی یک ماه طول کشیده، و متعارفاً چند روز در یک ماه دوباره شخص حیض می شود، این در آن مقداری که حائض است، نماز او قضاء ندارد، صوم به طور عموم قضاء دارد ولی نماز حائض قضاء ندارد، این که می گوید لا تقضی صلاتها، مراد سلب المجموع است و سلب کلی نیست، می گوید قضاء یک ماه نماز نیست، بین نماز و روزه فرق هست، همه روزه را باید قضاء کند ولی نماز حائض قضاء ندارد و نماز همه ماه قضاء ندارد.

ص: ۱۵۰

توجیه سوم توجیهی است که در مرآه العقول از نواده مرحوم صاحب معالم مـد ظله نقل می کند، ظاهراً مراد مرحوم شـیخ علی سبط است که حاشـیه بر شـرح لمعه دارد، او فرزند مرحوم شـیخ محمد است و مرحوم شـیخ محمد فرزند مرحوم صاحب معالم است،

مرحوم شـیخ علی سـبط با مرحوم مجلسـی معاصـر بوده و ملا بوده، لذا ایشان مد ظله می فرماید، در ۱۱۰۴ قمری فوت کرده و این مرآه العقول قبل از این تاریـخ است،از نواده مرحوم صاحب معالم نقل می کنـد و آن را مرحوم وحید بهبهانی نیز در شـرح مفاتیـح به نـام مصابیـح الظلام آورده، بایـد دوباره نگاه کنم، به خاطر اینکه همین بیان نوه مرحوم صاحب معالم اضافاتی دارد، محصـل آن این است که یکی از رسومـات مکاتبات که در غیبت مرحوم شـیخ طوسـی دیـدم که قمیین از حضـرت ولی عصـر سؤالاتی کرده انـد، زیر هر سؤال، پاسـخ نوشـته شـده، و معمولاً به دلیل اینکه در مکاتبات محل ابتلا بوده، یک مجموعه ای از مسائـل را در نامه می پرسـیدند، می گویـد دو سؤال کرده انـد، یکی این است که آیا نماز و روزه حائض قضا دارد، و دیگری این است که اگر مسـتحاضه غسل صـلاتی را ترک کرد، تکلیف چیست، زیر این سؤالات، پاسخ نوشته شده، درباره قضاء نماز و روزه گفته انـد که نمـاز قضاء نـدارد و روزه را بایـد قضاء کنـد، و درباره ترک غسل صـلاتی مسـتحاضه نوشـته انـد تقضـی صلاتهـا، منتها درباره اینکه روزه ای که در اثر حیض ترک شـده، قضاء دارد، در مکاتبه تقضـی ولاءاً بوده یعنی پشت سـر هم، در مکاتبه دیگری به صفار نیز ولاءاًهست، ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء عمدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم مستحاضه، ادامه اشکالات و توجیهات دلالت مکاتبه علی بن مهزیار و مدرك بطلان روزه مستحاضه تارك غسل صلاتی را نقل و نقد و بررسی می نمایند.

بحث در این بود که مرحوم وحید بهبهانی فرمود که اگر نتوان به ظاهر قسمتی از روایت عمل نمود، این سبب نمی شود که به سایر قسمت های روایت که محذوری ندارد، عمل نشود، و بنای فقهاء نیز بر همین است. اگر نتوان به ظاهر حدیث علی بن مهزیار نسبت به اینکه فرمود نمازی که مستحاضه خوانده، باطل است اما قضاء ندارد، اخذ کنیم، بر اساس بنای فقهاء که درست نیز هست، اگر بتوانیم، روایت را توجیه می کنیم و اگر نتوانیم علم آن را به اهل آن رد می کنیم و اگر قطعی البطلان باشد، طرح می کنیم، چرا به قسمت اول روایت عمل نکنیم، بعد روایت را توجیه می کنیم.

و عرض کردم توجیهاتی در روایت مطرح شده، اولین توجیه را مرحوم شیخ طوسی دارد و فرموده که نماز را که صحیح دانسته، چون جهلاً اعمال مستحاضه را نسبت به نماز انجام نداده، در برخی از موارد مانند خواندن تمام به جای قصر، گرچه رکن باشد، جهل به حکم، عذر است.

مرحوم صاحب مدارك این را که از مرحوم شیخ نقل می نماید، می فرماید این توجیه بسیار بعید است، به خاطر اینکه اگر جهل باشد، بین نماز و روزه فرق ندارد، اگر بگوئیم جهل در نماز مغتفر است، در باب روزه که قطعاً مغتفر است، تعمد بر بقاء بر جنابت جاهل اشکالی ندارد، پس، اگر بخواهیم توجیه کنیم، باید بگوئیم صدر روایت عالم را می گوید و ذیل روایت جاهل را می گوید، و اینگونه خلاف ظاهر را عرف نمی پذیرد.

ص: ۱۵۲

ولی ممکن است بگوئیم این اشکال به کلام مرحوم شیخ وارد نیست، آنچه که می توانیم مطمئناً ادعا کنیم، جهلی که به وسیله شبهه موضوعیه مانند نسیان باشد، آنجا درباره جنابت مغتفر اما جهلی که از جهت شبهه حکمیه است که نمی داند چه چیزی شخص را محدث می کند، فرض کنید کسی نمی داند جماع مبطل است، معلوم نیست بگوئیم این مغتفر است. بنابراین، ممکن است کسی بگوید در صورت جهل حکمی صوم قضاء دارد، ولی به دلیل خاص در مانند قصر و اتمام، صلاه قضاء ندارد، این یك وجهی است که مرحوم شیخ فرموده و این اشکال را مطرح نموده است. در روضه المتقین یا در لوامع صاحب قرانی هست که جمعی این مطلب را پذیرفته اند و گفته اند تخصیص می زنیم، در روضه المتقین کلمه بعض دارد، در جوامع کلمه جمع دارد.

منتها این مسئله از مسائلی است که لو کان لبان، بعید است چنین استثنائی شده باشد و فقط مرحوم شیخ در تهذیب برای رد نکردن حدیث، آن را فرموده باشد و در کتاب های متأخر خود مانند مبسوط به مشکل افتاده باشد، حالا معلوم نیست آن جمعی که در لوامع می گوید، چه کسانی هستند، بعید است که اینجا نیز مانند قصر و اتمام استثناء شده باشد و زنی که اعمال مستحاضه را انجام نداده باشد، صحیح حساب شده باشد، حالا این یک توجیهی است.

وجه دیگر از مرحوم محقق اردبیلی بود که عرض کردم، آن را نیافتم و الان پیدا شد، روایت در مقام فرق صوم و نماز است، در باب صوم موجبه کلیه است که باید همه صوم هائی که انجام داده، قضاء کند، ولی این ایجاب کلی در باب نماز نیست، به خاطر اینکه متعارفاً در یک ماه چند روز زن حائض است، قهراً اینطور نیست که باید یک ماه تمام نماز را قضاء کند، ولی یک ماه روزه را باید قضاء کند، این لا تقضی صلاتها، به نحو سلب عموم است و یعنی مجموع صلات یک ماه را قضاء نمی کند.

تکلف این وجه قابل انکار نیست، اولاً، صلات را که در مقابل طبیعت وضع شده، به مجموع من حیث المجموع حمل کنیم، لا تقضی صلاتها، نفی تمام افراد است، ولی بگوئیم مراد مجموع افراد طبیعت است و بعد نفی مجموع به نحو سلب العموم بگوئیم و به نحو عموم سلب نگوئیم، اگر یک مجموعی را نفی کنند، ظهور نفی، انحلال و عموم سلب است و سلب العموم نیست، به خاطر اینکه سلب العموم مجمل کردن است و معلوم نیست چه مقدار باید قضاء شود، این بسیار خلاف ظاهر است، در اینجا باید صلات را به مجموع حمل کنیم و بگوئیم نفی به نحو سلب العموم است و عموم سلب نیست و در نتیجه یک نحوه اهمالی شده است و تکلیف را درست روشن نکرده باشد، اینکه می پرسد أ یجوز صومها و صلاتها، یک قسمت روشن باشد و یک قسمت نباشد، شاید تقیه شده و توضیح داده نشده و به همین سلب العموم اکتفا شده باشد، خلاصه، خلاف ظاهر بودن این قابل انکار نیست و توجیه است.

توجیه سوم از نواده مرحوم صاحب معالم و به تعبیر مرآه العقول سبط صاحب منتقی است، بیانی دارد که چندان روشن نیست، ولی مرحوم وحید بهبهانی مختصرتر از آن را بیان نموده که آن قابل فهم است، البته یک قسمت آن در رسائل نیز وجود دارد، محصل آن این است که مطلبی در برخی روایات و به خصوص در برخی مکاتبات وارد شده که وقتی قرار شد صوم را قضاء کند، امام علیه السلام فرموده اند که ولاءاً و پشت سر هم قضاء شود، و مطلب دیگر این است که باید در مواردی مباحث خط را نگاه نمود، گاهی در کتابت مد الف را ساقط می کنند، مثلاً علاء در علاء بن رزین بدون همزه نوشته می شود، اسقاط همزه بسیار متعارف است، یکی از رسومات مکالمات چیزی بوده که در غیبت مرحوم شیخ طوسی آمده که قمیین نامه ای نوشته اند و از حضرت ولی عصر علیه السلام سؤال نموده اند و حضرت در زیر هر سؤالی پاسخ آن را مرقوم نموده اند، حالا در این مکاتبه مسئله جاری سؤال کرده اند که نسبت به صوم و صلات تکلیف چیست، در زیر سؤال از صوم، تقضی ولا نوشته شده که ولاءاً بدون همزه است، و در زیر سؤال از نماز تقضی صلاتها نوشته شده، و بعد در استنساخ که هر دو سؤال و پاسخ به جای دیگر منتقل می شود، وقتی لا قبل از تقضی بیاید، تقضی صومها و لا تقضی صلاتها می شود، این مطلبی است که نواده مرحوم صاحب معالم بیان نموده و مرحوم وحید نیز آن را تقریب نموده، و در نتیجه اشکالی در روایت نیست و تقضی الصلاه بوده است، ناگفته پیداست که تمام این وجوه از باب ناچاری گفته شده است.

توجیه دیگری که در روضه المتقین هست که تقضی نیست و تقضّی با تشدید است که به این معنا است که حکم صوم گذشت و درباره صوم تکلیف ندارد، روزه را انجام داده و قضاء ندارد ولی نماز هنوز نگذشته و باید قضاء کند، این دقیقاً در مقابل قول منتسب به مشهور است، روزه صحیح است ولی نماز باطل است، این را که الآن عرض کردم، جلو انداختم و اگر برای بعد می گذاشتم، بهتر بود، این تا اینجا سه توجیهی است که آقایان گفته اند.

یکی دیگر از توجیهات مطلبی است که مرحوم آقای خمینی در کتاب الطهاره دارد، ایشان می فرماید راوی در اثر ارتکاز خود کلمه لا را قبل از تقضی صلاتها اضافه کرده است.

ارتکاز در مانند علیه السلام است که بعد از اسامی مبارک ائمه علیهم السلام اضافه می کنند، اما با اینکه به اتفاق مسلمین بین حیض و استحاضه در قضاء و اداء تفاوت وجود دارد که در حیض اداء و قضائی نیست و استحاضه اداء و قضاء دارد، از حیض که قضاء ندارد، چه ارتکازی وجود دارد که استحاضه مورد سؤال سائل نیز قضاء ندارد، این متعارف نیست، ارتکاز در اموری است که مثلاً عامه نظری داشته باشند که موجب انحراف ذهن اشخاص شود یا مسلماتی نزد شیعه باشد، اما در اینجا شیعه و سنی اداءاً و قضاءاً بین حیض و استحاضه فرق قائل هستند، مطلبی که در باب حیض هست نمی تواند موجب ارتکاز در باب استحاضه شود.

این چهار وجهی بود که برای تصحیح فتوای مشهور که صوم باطل است و نماز را نیز باید قضاء کند، بیان شده است.

ص: ۱۵۵

اینکه آقایان گفته اند اگر در قسمتی از روایت اشکالی باشد، به قسمت های دیگر سرایت نمی کند، اگر فی الجمله این را بپذیریم، چون معلوم نیست که این به طور کلی درست باشد، آنچه که می توانیم بگوئیم بنای عقلاء در آن وجود دارد، این است که یک نوشته طولانی باشد، بگوئیم در قسمت کوچکی از آن اشتباه شده باشد، آن اشتباه را به قسمت دیگر سرایت نمی دهند، اما اینکه نیمی از نوشته ای اشتباه باشد و نیمی دیگر از آن محتمل الصحه باشد، معلوم نیست که اینجا نیز چنین بنای عقلائی باشد، حالا بر فرض این را بپذیریم که در چنین نوشتجاتی نیز اشتباه به نیمی دیگر سرایت نمی کند، عدم ضبط ناقل نسبت به نیمی از مطلبی احراز شد و نسبت به نیمی دیگر بگوئیم اصل عقلائی موجود است، ولی این در جائی است که اقل و اکثر باشد و در متباینین که نمی دانیم نحوه اشتباه چیست، اینطور نیست، ممکن است اشتباه مربوط به قسمت دوم باشد، یک اشتباه است که هر دو را شامل است، اینجا معلوم نیست اصل عقلائی باشد که بتوان یک قسمت را اخذ نمود و قسمت دیگر را کنار گذاشت، مثلاً در مسئله جاری، غیر از این وجوهی که ذکر شد، ممکن است وجوه دیگری ذکر شود که هر کدام بر خلاف نظریه مشهور باشد و در همان قسمت اول نیز نتوانیم بگوئیم صوم باطل است، وجوه مختلفی هست.

یکی از وجوهی که آقایان قائل شده اند و ابتدا همین وجه به ذهن من نیز آمده بود، این است که یکی از امور رایج در استنساخات تقدم و تأخر سؤالات است، گاهی خواستم مطلبی را نقل کنم، با تقدم و تأخر نقل کرده ام، این متعارف است، این روایت نیز تقضی صلاتها و لا تقضی صومها بوده است. یک امر رایج دیگر پریدن چشم از جمله ای به جمله ای مشابه در سطر بعدی است که باعث ساقط شدن کلمات بین این دو جمله است، اگر سؤال و جوابی باشد و بعد سؤال و جواب دیگر باشد، جواب سؤال دوم بعد از سؤال اول نوشته می شود، اینجا دو سؤال شده، یکی از تکلیف حائض راجع به قضاء است و دیگر از تکلیف مستحاضه راجع به قضاء است، گفته شده که نماز حائض قضاء ندارد و روزه حائض قضاء دارد و نماز و روزه مستحاضه قضاء دارد، جواب حائض بعد از سؤال از مستحاضه قرار گرفته است. سابقاً در رجال مامقانی دیدم که از یک جائی مطلبی را نقل کرده که وجود ندارد، بعد معلوم شد که لؤلؤه البحرین اول حرف خود و بعد مطلبی از کتاب دیگری نقل کرده، تنقیح المقال که نوشته، مطلبی که ایشان از کتاب دیگری نقل کرده، به عنوان کلام صاحب لؤلؤه البحرین نوشته است، این اشتباه متعارفی در استنساخات است. زمانی مطلبی از بزرگان شنیدم و بعد نیز مراجعه نمودم، در انسداد رسائل ان قلت و قلت هائی هست که با یکدیگر سازگار نیست، آنجا دیدم، گویا أوثق الرسائل می گوید که در دوره اول مرحوم شیخ اشکالی در ذهن داشته و بعد تجدید نظر شده، این اشکال از دوره اول با جواب اشکال دیگری از دوره بعدی ضمیمه شده است. حالا این سقطی که اینجا شده، دیدم مرحوم صاحب قاموسی الرجال آنطور که آقای غفاری نقل کرده که می گوید در نامه ای به من نوشته، آنجا می گوید که علی بن مهزیار کأنه از یادداشت قبلی که به کتاب خود منتقل می کرده، جواب سؤال دوم بعد از سؤال اول آمده است.

ولی معلوم نیست که متعیناً این اشتباه از علی بن مهزیار باشد، احتمال زیادی هست که این اشتباه از محمد بن عبد الجبار باشد، چون در عده ای از طرق، روایت از محمد بن عبد الجبار است، و فقیه نیز روی علی بن مهزیار می گوید، حدس می زنم که این اشاره به کافی باشد، همه این طرق به محمد بن عبد الجبار می رسد، در وسائل اشتباه شده و می گوید در کافی این روایت را احمد بن ادریس از محمد بن احمد نقل می کند، با اینکه در کافی أبی علی أشعری عن محمد بن عبد الجبار است، تعجب است که چطور ایشان دچار این اشتباه شده و به کافی نسبت داده است، ابو علی أشعری همان احمد بن ادریس است اما از محمد بن احمد نقل نمی کند و از محمد بن عبد الجبار نقل می کند، خلاصه، همه طرق آن سه کتاب به محمد بن عبد الجبار می رسد، کافی با یک واسطه و آنها با یک واسطه بیشتر به محمد بن عبد الجبار می رسد که از کتاب علی بن مهزیار که برمی داشته، یک اشتباهی واقع شده است.

وجه دیگری مرحوم صاحب روضه المتقین فرموده که تقضّی با تشدید خوانده و به این معنا است که حکم روزه گذشت و روزه صحیح است و آن که باقی مانده، نماز است.

وجه دیگری در کشف اللثام هست که می گوید هر دو تقضی در تقضی صومها و لا تقضی صلاتها به صیغه مجهول است، می گوید روزه آورده شده و نماز آورده نشده و باید قضاء کند، حالا اینکه صوم به صیغه مؤنث آمده، شاید ایشان بگوید صوم از ضمیر هاء کسب تأنیث کرده است. وجه دیگری هست که مورد سؤال روزه ای بوده که یک ماه مبارک رمضان نماز خوانده و روزه گرفته، همانطور که مرحوم محقق اردبیلی فرموده، به حسب معمول یک مقداری از ماه حائض بوده و درباره این نماز و روزه سؤال کرده، و حضرت از باب تقیه سؤال مربوط به حائض را پاسخ داده اند و سؤال مربوط به مستحاضه را به دلیل مخالفت عامه پاسخ نداده اند، و این در روایاتن هست که تبعیض در جواب می شود، امام علیه السلام می فرمایند وظیفه شما سؤال است اما ما اگر صلاح دانستیم، جواب می دهیم و اگر صلاح ندانستیم، جواب نمی دهیم، حالا مطلب یک نمونه ای را عرض کنم، صفوان بن یحیی می گوید از حضرت درباره رضاع سؤال کردند، پاسخ می دهند که پدرم فرمودند یک دفعه شیر خوردن موجب حرمت ابد نیست و دو دفعه شیر خوردن موجب حرمت نیست و سه دفعه و چهار و پنج دفعه نیز نیست، بعد گفتم متوالی یا غیر متوالی خورده، می فرمایند من که گفتم پدرم چنین فرمودند و پاسخ نمی دهند، و همچنان سؤال کرده، تا نه تا ذکر کرده اند، بعد گفته بیشتر چطور؟ حضرت فرمودند که چقدر از ما درباره رضاع سؤال می کنند، پدرم این مقدار فرمودند، صفوان می گوید می خواستم ببینیم شما چه می فرمائید، شاید حضرت نخواسته اند بیان نمایند، می فرمایند من که گفتم پدرم بیش از این نفرمودند، پیداست که محذور وجود دارد، در مباحث رضاع این هست که یک قسمت را که محذور ندارد، پاسخ می دهند و قسمت دیگر را که محذور دارد، پاسخ نمی دهند. خلاصه، اینجا به دلیل اینکه حکم حائض مطابق با عامه است، پاسخ داده شده و استحاضه پاسخ داده نشده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در فروع مسئله بقاء عمدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه استاد دام ظله، در مسئله صوم مستحاضه، پس از ادامه بحث در نقل و نقد و بررسی اشکالات و توجیهات دلالت مکاتبه علی بن مهزیار و مدرک بطلان روزه مستحاضه تارک غسل صلاتی، به دلیل احتمال سقط و از قبیل متباینین بودن اشتباه در روایت، آن را قابل برای استناد نمی دانند، و سپس، ضمن نقل نظرات قدماء، منکر اجماع و حتی شهرت قوی در مسئله شده، قول به عدم اشتراط اغسال صلاتی در صحت صوم مستحاضه را اختیار می نمایند.

درباره روایت علی بن مهزیار چهار وجه بیان شد که اگر به همین وجوه منحصر بود، می توانستیم بر طبق فتوای منتسب به مشهور قائل شویم که مانند نماز در روزه نیز اغسال صلاتی شرط صحت است و روزه تارک این اعمال مستحاضه نیز باطل است، ولی وجوه دیگری در مسئله هست که نتیجه آن وجوه مطلب دیگری است.

یکی از وجوه این است که یکی از امور رایج و شایع در گفتار و نوشتار تقدم و تأخر جملات است، بگوئیم روایت تقضی صلاتها و لا تقضی صومها بوده و جای صلات و صوم عوض شده است.

یک وجه دیگری که بسیاری از بزرگان گفته اند، این است که سقطی واقع شده است، سؤال اینگونه بوده که اول درباره مستحاضه سؤال شده است و بعد درباره قضاء حائض نسبت به نماز و روزه سؤال شده و امام علیه السلام هر دو سؤال را پاسخ داده اند و جواب سؤال اول تا جواب سؤال دوم سقط شده و جواب تکلیف قضاء حائض که تفصیل بین قضاء صوم و عدم قضاء صلات است، بعد از سؤال اول قرار گرفته و جواب سؤال دوم، جواب سؤال اول شده است. این سقط در نوشتجات و استنساخات شایع است که در اثر پریدن چشم از کلمه ای به کلمه مشابه آن در یک یا چند سطر بعد سقطی واقع می شود، کم اتفاق می افتد که یک استنساخ بدون چنین نقیصه ای انجام شود، قهراً این جواب برای سؤال از حیض است.

ص: ۱۵۸

وجه سوم که احتمال داده شده، این است که مورد سؤال زنی است که در اول ماه از حیض پاک شده و بعد از یک ماه خون دیده، کلمه استحاضه در لغت و روایات در جائی بکار می رود که خون از مقدار روزهای معمول بیشتر باشد، اگر قرار است جواب کامل داده شود، یک مقداری از آن مربوط به ایام استحاضه است و یک مقداری از آن برای مدتی است که حائض بوده، ولی به دلیل اینکه روایت مکاتبه است که لحاظ تقیه در آن بسیار قوی است به طوری که حتی بعضی گفته اند مکاتبه ذاتاً حجیت ندارد، از این رو، روایت نیاز به توجیه دارد، گفته اند که امام علیه السلام جواب کامل نداده اند و فقط قسمتی از سؤال سائل را پاسخ داده اند، صحیحه صفوان بن یحیی از این قبیل است : قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرضاع ما یحرم منه فقال سأل رجل أبی علیه السلام عنه فقال واحده لیس بها بأس و ثنتان حتی بلغ خمس رضعات، قلت متوالیات أو مصه بعد

مصه؟ فقـال هکـذا قـال له، و سأله آخر عنه فانتهی به الی تسع، و قال ما أکثر ما اسـئل عن الرضاع، فقلت جعلت فـداک أخبرنی عن قولک أنت فی هـذا عنـدک فیه حـد أکثر من هـذا؟ فقال قـد أخبرتک بالـذی أجاب فیه أبی، قلت قـد علمت الـذی أجاب أبـوک فیه و لکنی قلت لعله یکون فیه حـد لم یخـبر به فتخـبرنی به أنت، فقـال هکـذا قـال أبی. این پیـداست که تقیه است، در مکـاتبه که تقیه بسـیار قوی است، یکی از دو وجه مرحوم محقق اردبیلی این است که ممکن است امـام علیه السـلام قسـمتی از سؤال را پاسخ داده باشـند، همان قسمت را که در حیض بین قضاء نماز و روزه تفاوت هست و شیعه و سنی به آن قائل هستند، پاسخ داده اند و قسمت استحاضه را پاسخ نداده اند.

ص: ۱۵۹

در کشف اللثام وجه دیگر هست که می گوید کلمه تقضی در روایت به صیغه مجهول است و معنا این می شود که روزه بجا آورده شده و صحیح است و نماز بجا آورده نشده و باطل است، کأنه غسل صلاتی در صحت روزه شرط نیست.

مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین وجه دیگری فرموده که تقضّ ی با تشدید ضاء است و معنا این می شود که صوم صحیح بوده و منقضی شده و دیگر مطرح نیست و مشکلی از ناحیه صوم نیست، نماز منقضی نیست و باید بجا آورده شود، و لم تقّض ندارد، گویا به معنای مصدری گرفته شده، چون باید لم بر آن داخل شود، می گوید نماز از بین نرفته و باید بجا آورد.

یک وجهی مرحوم حاج آقا رضا فرموده که تقضی به صیغه معلوم و بدون تشدید است، یکی از معانی رایج قضاء اتیان است، اقض ما أنت قاض یعنی هر آنچه می خواهی انجام بده، می گوید چنین شخصی بدون اینکه اعمال نماز را بجا آورد، روزه را بجا می آورد یعنی تشریعاً و یعنی صحیح است، ولی بدون آن نماز را بجا نمی آورد، یعنی نماز بدون این دستورات باطل است ولی روزه بدون این دستورات صحیح است.

یک وجه دیگری مرحوم حاج آقا رضا فرموده که درست است که می گوید اول ماه از حیض و نفاس پاک شده، پاک شدنی که فرض شده، بر طبق مبنای امامیه این است که بیش از ده روز نمی شود، مادران پس از تمام شدن ده روز پس از ولادت فرزند برای غسل استحمام می کنند، ولی بین سنی ها، ابو حنیفه چهل روز و شافعی شصت روز می گویند، آنها مدت نفاس را طولانی می دانند، در روایات امامیه نیز همین اختلاف هست که اینها را به تقیه حمل کرده اند، روایت مقام مکاتبه است و حضرت بر طبق تقیه پاسخ داده اند و می فرمایند درست است که زن از نظر نفاس حیض خود را پاک قلمداد کرده ولی تا چهل روز ادامه خون نفاس است و تمام یک ماه نفساء بوده، و قهراً نماز نفساء قضاء ندارد و روزه او قضاء دارد. ایشان یک اضافه ای دارد که درست نیست و به لحاظ آن، اصل این مطلب نیز نادرست می شود، و آن این است که اگر فقط درباره نفاس بود، این احتمال بود که بر طبق مبنای عامه و تقیه فرموده اند که همه خون را باید نفاس بدانند، ولی سنی ها حد اکثر حیض را هفده روز می دانند، ابو حنیفه ده روز گفته و سیزده روز و پانزده روز و هفده روز گفته اند، مرحوم حاج آقا رضا می فرماید شاید در زمان امام علیه السلام چنین حرفی بوده، اگر بوده، باید اثری از این فتوی در کتب باشد، در حالی که چنین فتوائی نیست، این وجه درست نیست.

حالا یا نتیجه بیشتر وجوه صحت روزه است و یا اینکه سکوت است، و اقرب نیز همین است که تحریف شده و جواب مسئله دیگر داده شده و مربوط به روزه مستحاضه نیست، قهراً نمی شود به روایت برای مسئله جاری استدلال نمود. و اینکه در جلسه گذشته عرض شد که آقایان می گویند اگر یک قسمت روایت اشکال داشت، به سایر قسمت ها سرایت نمی کند و می توان به آنها تمسک نمود، این در جائی است که أقل و اکثر باشد که بگوئیم مسلماً اشتباهی برای قسمت خاصی شده و نمی دانیم در قسمت اول نیز این اشتباه یا اشتباه دیگری وجود دارد، اعتنا نمی کنیم، اما اینجا اشتباهی شده و معلوم نیست نحوه اشتباه به نحو تقدم و تأخر است یا به نحو سقط است یا تقیه به نحو جواب قسمتی از سؤال است یا به نحوه وجوه دیگر است، به این جهت، نمی توان به روایت تمسک نمود.

منتها عده ای از بیم اجماعی بودن مسئله گفته اند که شرط صحت صوم نیز اغسال صلاتی است، حالا صحت و سقم این اجماع را بررسی کنیم.

مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی در روض الجنان دعوای اجماع می کنند، آدرسی برای روض الجنان داده شده که شاید بر طبق چاپ قدیم باشد، در چاپ جدید در جلد اول صفحه ۱۳۵ است، مرحوم صاحب مدارک و مرحوم صاحب ذخیره می گوید که مذهب الاصحاب چنین است، مرحوم صاحب حدائق نیز به عنوان اجماع ذکر نموده و می گوید بر این اساس احتیاط مطابق با این است.

از قدماء ؛ به نقل مختلف، مرحوم ابن جنید قائل است، مرحوم کلینی روایت را نقل نموده که ظاهر آن این است که به آن قائل است و ظاهر کلام ایشان این است که به همان معنای رایج می گوید و سهو شده یا سقط شده یا به صیغه مجهول یا با تشدید ضاد فرض نمی کند، من لا ـ یحضر نیز روایت را نقل نموده، و مرحوم شیخ نیز در تهذیب آورده، در جائی از مبسوط نیز صریحاً گفته که باید غسل را بجا آورد، در مهذب مرحوم ابن براج و سرائر مرحوم ابن ادریس نیز هست، قبل از مرحوم محقق در هفت کتاب این که باید غسل انجام دهد، وجود دارد.

ص: ۱۶۱

ولی در مقابل، در عده ای از کتب با اینکه مقام بیان است، این را ندارند ؛ مرحوم شیخ مفید و مرحوم سید مرتضی ندارند، و مرحوم ابو الصلاح حلبی به گونه ای غیر از آنچه که آقایان می گویند، دارد که مرحوم علامه نیز نقل ایشان را ندیده، ایشان اصباح جنباً را که قائل است، اصباح حائضاً و اصباح مستحاضه را نیز جایز نمی داند و صوم آنها را باطل می داند و می گوید باید قبلاً غسل کرده باشد، ایشان به اغسال نهاریه کاری ندارد و اصباح را مانند جنابت قائل است، مرحوم سلار نیز ندارد، و مرحوم ابن حمزه و مرحوم ابن زهره و مرحوم قطب الدین کیدری و مرحوم علاء الدین حلبی صاحب اشاره السبق ندارند، هشت نفر از بزرگان تا آن تاریخ در قسمت مبطلات صوم، این را ندارند که باید غسل صلاتی را انجام دهد تا روزه مستحاضه صحیح باشد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : استحاضه و صوم را نگاه نمودم، هیچکدام ندارند، مرحوم شیخ در نهایه دارد، از بیان من سقط شد، مرحوم شیخ در نهایه دارد و مرحوم علامه نیز نقل می کند.

مرحوم شیخ در مبسوط در یک جا که تصریح نموده، در جای دیگر می گوید روایت اصحاب چنین است، ایشان این تعبیر را در مواردی می گوید که در آنها مناقشه و تأمل دارد. مرحوم محقق فقط همین قطعه را از مرحوم شیخ نقل نموده و دیگر چیزی نگفته است که گویا در آن تردید دارد. مرحوم علامه در نهایه می گوید که غسل شب و روز و آن صلات ظهرین و عشائین، فیه اشکال گفته است. مرحوم شیخ بهائی در جامع عباسی بر طبق نظر مرحوم ابن حمزه فتوا داده و گفته اصباح بر جنابت و حیض و نفاس اشکال دارد و در چیز دیگری اشکال نکرده است. در حبل المتین در استدلال آقایان اشکال نموده است. مرحوم صاحب

معالم در منتقی می گوید این روایت مربوط به حائض است و اینطور نیست، پیداست که نظر ایشان چنین است. در ذخیره کلام منتقی را نقل نموده و می فرماید و هو حسن. مرحوم کاشف اللثام می گوید ظاهر این است که صحت استفاده می شود. مرحوم مجلسی اول توجیهاتی که شده، در لوامع می گوید تکلیف حیض را می گوید و در روضه المتقین آنطور توجیه نموده که نتیجه آن عکس نظر مشهور است، و از بحار نیز تردید نقل شده است. مرحوم فیض در مفاتیح و وافی این روایت را نپذیرفته است. بنابراین، اجماعی در مسئله نیست و حتی نمی توانیم شهرت قوی ادعا کنیم.

از این رو، باید بگوئیم طبق قاعده شرط نیست و بدون غسل صلاتی و اعمال مستحاضه، روزه صحیح است. حالا مرحوم سید در متن احتیاط نموده، آن یک بحث دیگری است، اگر کسی احتیاط کند و یا حتی فتوا به عدم وجوب نیز بدهد، اشکالی ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ما می گوئیم احتمال اول همان سقط اولی است، احتمالات و توجیهات دیگر تکلف آمیز است و چنین احتمالاتی وجود ندارد، حالا مطلب مرحوم شیخ که خواسته اند به ظاهر آن اخذ کنند، اگر فتوا معتنا بهی بود، آن را قائل می شدیم، ولی فتوای معتنا بهی نیست، لذا باید بگوئیم سهوی شده و مطلب را درست دریافت نکرده، تقدم و تأخری شده، اینها را ندارد، این اشتباه در اقل اکثرها درست است که فاطمه ابن حبیس را با فاطمه زهراء علیها السلام اشتباه گرفته، این اگر باشد، اقتصار می کنیم، اما در متباینین که نحوه اشتباه مختلف است، نمی توانیم اخذ کنیم، این مسئله تمام است.

ص: ۱۶۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء عمدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم مستحاضه، ضمن ادامه بحث در دلالت مکاتبه علی بن مهزیار و مدرک بطلان روزه مستحاضه تارک غسل صلاتی و نقل و نقد کلام مرحوم آقای خوئی در این زمینه، می فرمایند بر فرض اینکه بخواهیم به روایت استناد کنیم، باید بگوئیم چون احد الوجهین محتمل است، مقتضای علم اجمالی این است که هر دو مراعات شود و غسل شبانه و اغسال نهاریه انجام شود، و سپس، استدراکی نسبت به اقوال و نظرات فقهاء موافق و مخالف نظر مشهور بیان می نمایند، و در نهایت، نسبت به مورد روایت، دو مطلب متفاهم از روایت نسبت به سلب عموم بودن و همچنین الغاء خصوصیت از مورد روایت و مستحاضه کثیره به مستحاضه متوسطه را مورد نقد قرار داده و منکر تسری حکم به مستحاضه متوسطه می شوند. برای صلات فجر غسل نکرده، محتمل است که همان امر واقعی را و لو فرضی سؤال کرده باشد، مانند مستحاضه متوسطه که یک مرتبه در صبح غسل کافی است، روزی یک مرتبه غسل کرده و گمان کرده که همین کافی است و وظیفه اختصاصی کثیره را که برای هر دو نماز یک غسل لازم است، انجام نداده، شاید این احتمال یک مقداری ترجیح داشته باشد. یک احتمال دیگر این است که این را از باب مثال ذکر کرده و خارجاً هیچ غسلی نکرده بود، هر دو ممکن است ولی در آن احتمال اول تکلفی وجود ندارد.

ص: ۱۶۴

در روایت علی بن مهزیار که می گوید قال کتبت الیه امرأه طهرت من حیضها أو دم نفاسها فی أول یوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان کله من غیر أن تعمل ما تعمل المستحاضه من الغسل لکل صلاتین، این وجود ندارد که

حالا اگر مورد سؤال این باشد که یا همه غسل ها را ترک کرده و یا غسل فجر را انجام داده، آیا اینکه در روایت حکم به بطلان صوم شده، استفاده می شود که ترک غسل موجب بطلان صوم کثیره است، در فرض روایت غسل را آورده، ولی اگر ترک می کرد، همانطور که ترک غسل برای دو نماز موجب بطلان نماز است، ترک غسل برای صوم نیز موجب بطلان است، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به طور منجز می گویند این را استفاده می کنیم اما بیانی برای آن ندارند، مرحوم آقای خوئی می فرماید ما احتمال نمی دهیم که ترک غسل برای صلاه فجر ضرر نداشته باشد و غسل برای صلات های دیگر ضرر داشته باشد.

سؤال این است که چرا این احتمال را نمی دهیم؟ برای دو نماز غسل شده، اما اگر یک نماز است، ممکن است شارع نخواسته باشد سختگیری کند و مکلفین را به زحمت اندازد، در باب زکات نصاب تعیین می شود و نسبت به مقداری که به حد نصاب

نرسد، عفو هست، حالا اینجا نیز ممکن است اینطور باشد و برای یک نماز ارفاق شده باشد و قضاء نداشته باشد، این تعبد

محض است، مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر امام می فرمود لکل صلاتین هست، برای یک صلات نمی توانیم استفاده کنیم، ولی علی

ص: ۱۶۵

بن مهزیار سؤال کرده و لکل صلاتین گفته، حتماً نظر او این است که بین یک صلات و دو صلات فرقی ندارد، ولی به نظر امام علیه السلام ممکن است فرقی داشته باشد، ما این تفاوت ها را نمی فهمیم.

یک مطلب دیگر این است که به چه دلیل علی بن مهزیار می دانسته که غسل صلاتی شرط صوم نیز بوده و در سؤال گفته که حالا کسی این غسل صلاتی را یک ماه ترک کرده است، احتمال دیگری نیز وجود دارد که این شخص یک ماه غسل نکرده و یا اگر غسل کرده باشد، متعارف این است که بعد از اذان غسل کرده، در نتیجه اصباح محدثاً واقع شده و در سؤال کأنه فرض کرده شخص نباید محدثاً روزه بگیرد و جنب و حائض و مستحاضه نباید باشد، حالا کسی که وظیفه صومی و اجتناب از اصباح و وظیفه صلاتی را انجام نداده، تکلیف چیست و حضرت فرموده اند صوم او باطل است، حالا نماز را چگونه حل کنیم، آن بحث دیگری است، این احتمال نیز وجود دارد و چندان مسلّم نیست که در ذهن سائل این بوده که شرط صحت صوم غسل صلاتین است، ممکن است شبهه او درباره غسل اصباحی باشد که مشابهات آن در حیض و جنابت هست. و گمان می کنم عبارتی در نهایه الاحکام مرحوم علامه حلی هست که مرحوم علامه در این کتاب در این حدیث تردید داشته که آیا فرض علی بن مهزیار می دانسته یا احتمال می داده که شرط باشد، تردید داشته که آیا فرض او اصباح است یا غسل لکل صلاتین است، اگر اقوا نباشد که اصباح فرض سائل بوده، اقلاً تردید وجود دارد، عبارت نهایه الاحکام این است که می گوید غسل شرط است ولی بعد یک توضیحی می دهد که هل یشترط فی الصوم غسل العشائین و الظهرین أو تقدم غسل الغداه علی الفجر، اشکال. بنابراین، اینکه بگوئیم این روایت دلالت می کند که برای روزه نیز باید غسل صلاتین را انجام دهد، این چندان مسلم نیست و چنین استفاده ای از روایت نمی توانیم بکنیم، ممکن است که این روایت بگوید که لازم است شبانه غسل کرده باشد، حالا اگر برای صلات عشائین غسل کرده باشد، کافی است، چون فرض روایت این است که غسل عشائین را انجام نداده و روزه گرفته، از این ناحیه اشکال هست. خلاصه، مرحوم علامه حلی این مطلب را با تردید ذکر کرده و محتمل نیز هست.

ص: ۱۶۶

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : من می گویم که ارتکاز این است که اصباح اشکال است، وظیفه صومی و صلاتی را انجام نداده، غسل عشائین را که انجام نداده و برای نماز فجر معمولاً بعد از اذان انجام می دهند، حالا فرض کنید این را انجام داده، بالاخره اصباح و غسل صلاتین نشده، اگر انجام داده باشد، به حسب متعارف بعد از اذان غسل برای صلات فجر را انجام داده این خلاف ظاهر نیست.

اگر این باشد، نتیجتاً این را عرض می کنم، چون احد الوجهین محتمل است، مقتضای علم اجمالی این است که هر دو مراعات شود و غسل شبانه و اغسال نهاریه انجام شود، این مفتی به نیز هست و عده ای به این فتوا داده اند.

بنابراین، نسبت به بسیاری از نقل و قول هائی که ذکر نمودم، می خواهم تجدید نظر نمایم.

قبل از اذان باید با غسل باشد، نظر ایشان نیز با نظر مرحوم ابی الصلاح حلبی یکی است. در بیان مطلبی سهوی واقع شده بود که می خواهم استدراک کنم، مرحوم قطب الدین کیدری مطابق با دیگران است، او از کسانی است که می گوید غیر از غسل باید وضو نیز بگیرد، درباره مستحاضه کثیره می گوید فاذا فعلت ما ذکرناه من الغسل و تجدید الوضوء لم یجب علیها قضاء ما صامت فی تلک الأیام فان لم تفعل ذلک و صلت و صامت فعلیها القضاء. پس، از سابقین کسانی که گفته اند باید اغسال یومیه را انجام دهد ؛ مرحوم شیخ در نهایه و تهذیب و صریحاً در یک جای مبسوط و در جای دیگر آن به روایت اصحاب نسبت می دهد، مرحوم وحید بهبهانی می گوید که نسبت به روایت اصحاب، علامت توقف نیست بلکه می گوید روایتی است که تسلم دارد و مورد عمل اصحاب است، و مؤید این سخن مرحوم بهبهانی این است که در جای دیگری در مبسوط به طور قاطع به شرطیت فتوا داده است. مرحوم علامه در منتهی در یک جا همین را نقل کرده و گفته مرحوم شیخ به روایت الاصحاب نسبت داده، و بعد در جای دیگر در منتهی صریحاً مطابق آن فتوا داده است. مرحوم شیخ و مرحوم محقق که به عنوان متوقف نقل شده اند، معلوم نیست که توقف کرده باشند، بعدی ها و قبلی ها یا بر خلاف منسوب به مشهور فتوا داده اند و یا اینکه توقف کرده اند، ولی مرحوم شیخ و مرحوم محقق و مرحوم علامه در منتهی از این قبیل نیستند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این را بعضی گفته اند اما بسیار خلاف ظاهر است که خصوص نماز باشد، یکی از وجوهی که مرحوم مجلسی ذکر کرده، همین است که اینکه فرموده نماز را قضاء نکند، یعنی نماز صبح را قضاء نکند، این وجه که بدون شک خلاف ظاهر است، در بحار الانوار هست.

علی أی تقدیر، به دلیل اینکه در روایت احتمالاتی هست، نمی توانیم به آن استناد کنیم، اگر قرار شد به این روایت عمل کنیم، بر طبق فتوای عده ای بگوئیم باید اغسال لیله و نهاریه را انجام دهد و ظاهر روایت نیز همین است.

بحثی که اینجا هست این است که مورد روایت چیست؟ می گوید یک ماه گذشته و روزه لکل صلاه را انجام نداده، متفاهم عرفی از آن این است که هیچ انجام نداده، یعنی در تمام یک ماه هیچ غسلی به عنوان غسل صلاتین انجام نداده، و مراد این نیست که یک ماه کامل غسل صلاتین انجام نداده و مثلاً بیست و نه روز را انجام داده، مراد این است که به نحو سلب عموم هیچ غسل صلاتینی انجام نداده، این ظاهر مورد سؤال است، ولی عرف متعارف می فهمد که اختصاص به این مورد ندارد، آیا اگر بیست و نه روز انجام ندهد، حکم آن با سی روز تفاوت می کند، عرف از این الغاء خصوصیت می کند، می فهمد که در هیچ روزی عمل به وظیفه نکرده است.

حالا یک بحث این است که یک روز چطور است؟ ممکن است کسی بگوید که شارع مانند مستحاضه متوسطه بگوید یک غسل کافی است، از این نمی توانیم استفاده کنیم که خارجاً اگر غسل صلاتین نهاریه را انجام داده و غسل عشائین را انجام نداده، یا غسل عشائین را انجام داده و اغسال نهاریه را انجام نداده، کافی نیست، محتمل است کافی نباشد ولی نمی توانیم بگوئیم عرف این را نیز می فهمد، عرف یک ماه و بیست روز و یک هفته را می فهمد، اما در یک روز محتمل است همانطور که مرحوم آقای حکیم این احتمال را داده است که یک غسل مانند غسل متوسطه برای یک روز کافی باشد، و لازم نباشد که همه اغسال را انجام دهد.

منتها به دلیل اینکه روایت محتمل الوجهین است ؛ یک احتمال لزوم غسل صلاتین است و احتمال دیگر لزوم اصباح مع الغسل است، اگر بخواهیم احتیاط کنیم، باید بگوئیم دو غسل لازم نیست، یک غسل صلاتین انجام دهد و اصباح محدثاً نیز نباشد، در نتیجه، اگر اصباح با غسل باشد و یک غسل صلاتین انجام داده باشد، کافی است، پس، اگر شب برای نماز مغرب و

عشاء یک غسل انجام دهد، و با آن غسل اصباح کرد، طبق قاعده روزه کفایت می کند، به خاطر اینکه مقدار علم اجمالی ثابت، بین اصل غسل برای صلاتین و غسل برای اصباح است، مقتضای اصل برائت این است که کلی صلاتین، چه صلاتین بعد و چه صلاتین قبل کافی است، به نظر می رسد که اگر قرار باشد که به روایت عمل کنیم، به همان غسل صلاتین شبانه می تواند اکتفا کند، کسانی که می گویند اصباح محدثاً نباید بشود، همین را کافی می داند.

دوم اینکه، مورد روایت که زنی فرض شده که دم او کثیره بوده که مسئله صلاتین عنوان شده، آیا این را می توانیم نسبت به متوسطه نیز بگوئیم؟ این به اطمینان اشخاص بستگی دارد که خصوصیتی در کثیره نباشد و از کثیره الغاء خصوصیت کند. این الغاء خصوصیت مشکل است گرچه مشهور الغاء خصوصیت کرده اند و بین متوسطه و کثیره فرقی قائل نشده اند و گفته اند حتی در متوسطه غسل برای صوم باید باشد، مرحوم محقق کرکی صاحب جامع المقاصد دعوای اجماع کرده که فرقی وجود ندارد، مرحوم آقای حکیم می فرماید این مطلب را نیافتم، ولی در جامع المقاصد در جلد اول ص ۷۳ تصریح کرده و دعوای اجماع نیز دارد، و اکثر فقهاء همینطور است که هست.

کسانی که اعم از متوسطه و کثیره گفته اند ؛ نهایه مرحوم شیخ و مبسوط و مهذب مرحوم ابن براج و سرائر و اصباح و شرایع و مختلف و مطلبی که مرحوم ابن جنید فرموده و لمعه و ألفیه شهید و نهایه الاحکام و قواعد و منتهی و تذکره.

فقط چند نفر هستند که خصوص کثیره را گفته اند ؛ بیان شهید اول و محرر مرحوم ابن فهد و الموجز الحاوی مرحوم ابن فهد، و جامع یحیی بن سعید نیز هست که در آن یک مقداری تأمل دارم، در جواهر گفته معلوم نیست در جامع چیزی باشد یا در نسخه من پیدا نشد، اما اینطور نیست و تعبیری در جامع هست، منتها مجموعه کلام یحیی بن سعید که مراجعه شود، انسان به تردید می افتد، در یک جا در جامع ذات الدم الکثیره نوشته، ولی در جای دیگر هست که در آن تردید دارم که مراد از ذات الدم کثیره چیست، چون بعد از اینکه در متوسطه می گوید یک غسل برای نماز دارد و کثیره اغسال دارد، بعد می گوید و متی صامت و لم تفعل الغسل فی حال قضت الصوم، احتمال اظهر این است که مراد از فی حال، این است که متوسطه باشد یا نباشد، یعنی هر حالی باشد که غسل بر او واجب باشد و قهراً کثیره در مقابل کثیره باشد که مرحوم صاحب جواهر احتمال در کثیرها داده، مراد از این فی حال، علی کل حال است، این احتمال هست. یکی دیگر از کسانی که خصوص کثیره را گفته، مرحوم ابن طی در یک جای کتاب مسائل است و در جای دیگر به گونه ای دیگر هست که می گوید ما تفعله المستحاضه و حتی وضو را نیز ذکر کرده است، کلمه کثرت ندارد، می گوید اگر مستحاضه غسل و وضو را انجام نداد، صوم او باطل است، در یک جا می گوید اگر کسی صبح و ظهرین را انجام نداد، باطل است، در دو جا مختلف است.

خلاصه، مشهور اعم از متوسطه و کثیره گفته اند، منتها این اشکال هست که چرا آقایان از مورد روایت که کثیره است، الغاء خصوصیت کرده اند و در مورد متوسطه نیز گفته اند، اگر قرار باشد به روایت عمل کنیم، نمی توانیم نسبت به متوسطه بگوئیم. حالا این را که آیا کاری غیر از غسل نیز باید انجام شود، در جلسه آینده بررسی می کنیم.

یکی این است که معلوم نیست کافی و فقیه غیر از این بگویند که مرحوم شیخ بهائی و مرحوم ابو الصلاح در کافی می گویند که غسل های بعدی لازم نیست و فقط باید شروع صوم با غسل باشد، محتمل است که مرحوم کلینی و مرحوم صدوق نیز اینگونه فهمیده باشند که مراد اصباح باشد، لذا مرحوم کلینی و مرحوم صدوق را نمی توانیم از کسانی بدانیم که قائل به فتوائی باشند که به مشهور نسبت داده اند. مختلف از مرحوم ابن جنید نقل می کند، این عبارت مرحوم ابن جنید است : و المستحاضه اذا أتت بما علیها من الغسل صامت، ظاهر آن شرط متأخر نیست، این عبارت از غسلی است که قبلاً بر او واجب است و درباره اغسال نهاریه بعد نیست، بعید نیست که نظر ایشان نیز مطابق با کافی مرحوم ابن الصلاح باشد و خلاف آن است که به مشهور نسبت داده می شود، لذا نظر مرحوم ابن جنید نیز بر خلاف نظر مشهور است، البته شهرتی در مسئله نیست و طبق نقل آقایان مشهور تعبیر می کنم. اشاره السبق نیز می گوید

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۶

ص: ۱۷۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء عمدی بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم مستحاضه، بنابر صحت استناد به روایت علی بن مهزیار، ضمن توضیح عبارت مرحوم سید، فروع مسئله درباره انجام کارهائی زائد بر غسل شبانه، الغاء خصوصیت از مورد روایت و مستحاضه کثیره به مستحاضه متوسطه، استحاضه بعد نماز صبح یا ظهر و عصر، سلب العموم و الغاء خصوصیت نسبت به یوم و ایام، انجام کارهای لازم بر نمازگزار غیر از غسل، و اعتبار غسل فجر را مورد نقد و بررسی قرار می دهند. عرض کردم که به دلیل اینکه وجه بطلان روزه روشن نیست که آیا این است که شب غسل نکرده و مستحاضتاً روزه را شروع کرده و یا این است که اغسال صلاتی را انجام نداده، قهراً علی کل تقدیر یا به جهت لزوم اصباح متطهراً و یا لزوم اغسال صلاتی بر مستحاضه، غسل در شب واجب است، ولی نمی دانیم که آیا زائد بر اصل مسمای غسل شبانه چیز دیگری لازم است، اگر اغسال لیلیه و نهاریه لازم باشد، زائد بر اصل مسمای غسل شبانه باید برای عشائین و ظهرین غسل کند، غسل در هر ساعتی از شب و روز کفایت نمی کند و باید برای عشائین و ظهرین غسل کند، اما اگر فقط اصباح بود، یک غسل در هر ساعتی از شب کافی است، و به دلیل اینکه اصل وجوب نسبت به شب به نحو مهمله ثابت است و زائد بر آن مشکوک است، بنابر مبنای رایج آقایان، برائت جاری می شود، نظیر اینکه بگویند حیوان یا انسان بیاورید، انسان قسم خاصی از حیوان است آقایان می گویند کلی جامع بین حیوان و انسان قطعی است و زائد بر آن مشکوک است، در نتیجه، همان مهمله کفایت می کند و بین انسان و غیر انسان فرقی نیست، هر کدام را بیاوند، کافی است، اگر آن مبنا را بپذیریم، غسل در هر ساعتی از شب کفایت می کند.

ص: ۱۷۲

درباره روایت علی بن مهزیار گفتیم که به دلیل احتمالات بسیار نمی توان به آن تمسک نمود و در نتیجه اگر غسل استحاضه ترک شد، صدمه ای به روزه وارد نمی شود. حالا اگر قرار شد که به این روایت عمل شود، آیا زائد بر غسل شبانه، اغسال لیلیه و نهاریه لازم است؟

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ظاهر این عبارت همان تردیدی که هست می گوید اینها را بجا نیاورده، حالا اینها را بجا نیاورده، مقدمه برای هر دو است و یا مقدمه برای نماز است، بسیاری اینطور فهمیده اند که مقدمه ای برای هر دو است، به حسب ادله دیگر مناسب این است که شروع محدثاً نباشد، آن اقتضا می کند که برای اصباح است، و از طرفی به دلیل اینکه هر دو را گفته، اینها فهمیده اند که برای هر دو است، اما اینکه برای خصوص اغسال نهاریه باشد، این عبارت آبی از آن است، بالاخره این مقدمه برای یک چیزی است. به حسب تفاهمی که اینجا هست و چیزهای دیگر، یا مقدمه برای هر دو است، یا اینکه این فقط برای روز است، من نیز می گویم هر دو نمی شود، هر دو است، ولی شب هست یا اینکه مقدمه برای اصباح است، پس، اگر

اصباح باشد، مطلق شب است، و اگر نباشد، زائد به مطلق شب چیز دیگری نیز معتبر است، چون امر آن دائر مدار این دو احتمال است و احتمالات دیگر خلاف ظاهر این حدیث است. اصل طبیعت غسل شب واجب است ولی نمی دانیم غیر از طبیعت شب چیز دیگری واجب است که غسل شبانه عشائین و غسل نهاریه ظهرین است، مقتضای اصل برائت عدم لزوم چیزی

غیر از غسل شبانه است، ما که اصل آن را نیز واجب نمی دانیم.

ص: ۱۷۳

حالا ـ اگر قرار شد که باید غسل انجام دهد، آیا این لزوم غسل مخصوص کثیره است یا اعم از کثیره و متوسطه است؟ قدر متیقن همین است که مخصوص به کثیره است و نسبت به متوسطه مشکل است از روایت استفاده شود، اگر روایت اینطور بود که کسی غسل استحاضه را ترک کرده، می توانستیم تعمیم دهیم، ولی اینجا اینطور تعبیر نشده و موضوع روایت کثیره است که غسل صلاتین را ترک کرده است، و برای الغاء خصوصیت از کثیره نسبت به متوسط دلیلی نداریم، کثیره احکام خاصی دارد که ممکن است این نیز از احکام خاصه کثیره است و این در متوسطه شرط نباشد، البته مشهور بین آقایان اعم گرفته اند و عده معدودی مخصوص به کثیره دانسته اند، و مرحوم صاحب جامع المقاصد در جلد اول ص ۷۳ دعوای اجماع نموده که بین متوسط کثیره فرقی نیست، این دیگر بحث معتنا بهی ندارد.

عبارت مرحوم سید این است : یشترط فی صحه صوم المستحاضه علی الأحوط الأغسال النهاریه التی للصلاه دون ما لا یکون لها، فلو استحاضت قبل الاتیان بصلاه الصبح أو الظهرین بما یوجب الغسل کالمتوسطه أو الکثره فترکت الغسل بطل صومها، و أما لو استحاضت بعد اتیان بصلاه الفجر أو بعد اتیان بالظهرین، اغلب گفته اند صوم این روز احتیاجی به غسل ندارد و روزه صحیح است، ولی همانطور که مرحوم آقای خوئی می فرماید به حسب تفاهم عرفی، اگر غسل صلاتین را ترک کرده باشد، صلاتین متأخر که مربوط به روز متأخر از صوم است، احتیاج به تصریح دارد که بگوید حتی صلاتین متأخر از صوم، آن را شامل نیست، ولی صلاتین قبل از صوم یا مقارن با آن را شامل است، فترکت الغسل الی الغروب لم یبطل صومها و لا یشترط فیها الاتیان بأغسال اللیله المسقبله و ان کان أحوط، اینکه غسل برای صلاتین را نباید ترک کند و اگر ترک کند، باطل می شود، بگوئیم آن نیز غسل صلاتین است، ایشان می فرماید و ان کان أحوط، ولی این احتیاط بسیار ضعیف است، اگر اینطور باشد، بگوئیم اگر ده شبانه روز دیگر نیز غسل شبانه را ترک کند، صوم ده روز قبل او باطل باشد، نسبت به اینکه مخصوص صوم آن روز نباشد و مقارن یا مقدمه اصباح نباشد، بگوئیم اطلاق دارد، نتیجه آن این است که هر مقدار بعد شد، به نحو شرط متأخر شرط برای این است، احتمال آن بسیار ضعیف است، پس، غسل لیله مستقبله شرط نیست، ایشان می فرماید همچنین غسل لیله ماضیه شرط نیست، و کذا لا یعتبر فیها الاتیان لغسل الماضیه بمعنی أنها لو ترکت الغسل الذی للعشائین لم یبطل صومها لأجل ذلک، عرض کردم که مرحوم آقای حکیم معنائی فرموده که مرحوم آقای خوئی آن را قبول ندارد و ما معنای مرحوم آقای حکیم را ترجیح دادیم. مرحوم آقای حکیم می فرماید که مورد این روایت کسی است که یک ماه روزه گرفته و غسل عشائین یا ظهرین را ترک کرده، ظاهر آن این است که در همه روزها ترک کرده و اینطور نیست که بعضی روزها ترک کرده و بعضی روزهای دیگر ترک نکرده است و یا در بعضی روزها یک قسمت آن را ترک کرده و یک قسمت آن را ترک نکرده، ظاهر اطلاق این است که همه را ترک کرده، نظیر اینکه نمازهائی خوانده و وضو گرفتن را که شرط نماز است، انجام نداده، ظاهر آن

این است که همه نمازهائی که خوانده، بدون وضو بوده، مورد سؤال این است که اصلاً غسل لیلیه و نهاریه را انجام نداده، منتها باید الغاء خصوصیت کنیم، نسبت به اینکه لازم نیست همه ماه مبارک رمضان باشد و اگر مثلاً بیست و نه روز وظیفه خود را انجام نداد، استفاده می شود که همه بیست و نه روز باطل است، نسبت به ایام می توانیم الغاء خصوصیت کنیم، نسبت به یک یوم واحد که قسمتی از آن انجام داده و قسمتی از آن انجام نداده و خود را مانند متوسطه حساب کرده و یک غسل انجام داده، آیا از این می توانیم استفاده کنیم، آن صورتی را که هیچ غسلی را انجام نداده، فرموده باطل است، در جائی که خود را متوسطه حساب کرده و فقط یک غسل انجام داده، نمی توانیم استفاده بطلان کنیم، لذا مرحوم آقای حکیم می فرماید که حتماً نمی توانیم استفاده بطلان کنیم و باید ببینیم مقتضای قاعده علم اجمالی چیست، و فرموده از فتاوا اینچنین به دست می آوریم که غسل روز را لازم دانسته اند و زائد بر غسل روز را که آیا شب نیز لازم هست یا نیست، و اصل برائت جاری می شود، خلاصه، مبنای مرحوم سید این است که از مجموعه فتاوا روز را مسلم گرفته و شب را محل تردید دانسته و گفته آن را با اصل برائت نفی می کنیم، پس، وجه کلام سید این است، نعم یجب علیها الغسل حینئذ لصلاه الفجر فلو ترکته بطل صومها من هذه الجهه، ظاهر فتوای ایشان این است که نسبت به صوم، اغسال نهاریه را که یکی از آنها غسل برای صلات فجر است، انجام دهد ولی اصباح متطهراً لازم نیست، اگر غسل برای صلات فجر را انجام دهد، روزه او نیز صحیح است، این را استفاده کرده است، ولی از حدیث چنین استفاده ای نمی شود، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند قطعاً بین اینها فرقی نیست، چرا فرقی نباشد؟ این یک تعبد محض است، آقایان می گویند که بین صلات و صوم فرق وجود دارد، می گویند چیزهائی مانند وضو که برای نماز است، لازم نیست، تعبد خصوص غسل را الزام کرده، حالا تعبد خصوص غسل برای صلاتین را لازم کرده، چرا غسل برای صلات فجر لازم باشد، ممکن است نسبت به یک صلات ارفاق باشد نظیر اینکه نسبت به کمتر از حد نصاب دو زکات ارفاق و عفو شده است، اگر از نماز نسبت به روزه تعدی نکنیم، اینجا نیز نمی توانیم تعدی کنیم، اگر قرار است تعدی کنیم، نسبت به همه باید تعدی کنیم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : چه فرقی بین کلام امام علیه السلام و کلام سائل وجود دارد؟ به چه دلیل اگر سائل باشد، حتماً می دانسته و امام علیه السلام تقریر نموده، اما اگر امام علیه السلام بفرمایند، ظهور پیدا می کند، به چه دلیل کنایه است، اگر کنایه باشد، همه چیزهائی که دخیل در نماز است، انجام نداده و غسل نیز کنایه است، چرا آنجا کنایه نمی گوئید؟ اگر تعبیر نصوص را می خواهید بگوئید، غسل نکرده، شما بگوئید این کنایه از این است که وظیفه ای که برای نماز باید انجام دهد، انجام نداده، شما این را نمی گوئید، ما نمی دانیم، امام علیه السلام نیز فرموده باشد، ممکن است کنایه باشد، ممکن است اینکه غسل عشائین را ترک کند، کنایه از این است که غسل برای دو نماز را ترک کند، تفاوت بین کلام امام علیه السلام و کلام سائل را ما نمی فهمیم. در مسائل علمی باید ما قال را بررسی نمود و به من قال تعصبی نداشته باشیم.

و کذا لا یعتبر فیها ما عدا الغسل من الأعمال و ان کان الأحوط اعتبار جمیع ما یجب علیها من الأغسال و الوضوءات و تغییر الخرقه و القطنه.

در بسیاری از فتاوا اختلاف واقع شده که آیا غیر از غسل کارهای دیگری که نمازگزار انجام می دهد، لازم است؟ نفس لفظ شامل کارهای دیگر نیست، کسانی مانند مرحوم شیخ طوسی که تعمیم داده اند، گفته اند دلیل اینکه اغسال صلاتی صوم را تصحیح می کند، این است که غسل مقدمه برای رفع حدث است که حدث باید حقیقتاً یا حکماً مرتفع شود تا نماز و روزه صحیح باشد، چیزهائی که نماز با آن تصحیح نمی شود، اگر کسی برای نماز غسل کند و سایر کارها را انجام ندهد، بگوئیم با اینکه محدث است و نمی تواند نماز بخواند، نفس غسل روزه را تصحیح می کند، می گویند این یک تعبد خاصی می خواهد که روایت علی بن مهزیار می گوید با اینکه محدث است که با غسل رفع حدث نمی شود و نماز را نمی تواند بخواند و نمی تواند مس کتاب قرآن بکند ولی بتواند روزه بگیرد، این کلمه غسل کنایه از این باشد که وظیفه صلاتی را انجام نداده و محدث است و روزه با حدث استحاضه سازگار نیست و کنایه از این است، اگر انسان مانند مرحوم شیخ طوسی به کنایه و به مناط حدث بودن مطمئن شود، می تواند تعمیم دهد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ممکن است برای نماز جزء العله باشد، همان که برای نماز جزء است با اینکه نسبت به نماز حدث اصغر است، برای صوم شرط شده باشد، معلوم می شود که همان که حدث اصغر است، برای روزه شرط شده، حالا بحث این است که آن طور که بتواند نماز بخواند یا گرچه نتواند نماز بخواند، می تواند روزه بگیرد، البته در این تردید وجود دارد، اگر کسی مطمئن شود که مقدمه است، یعنی به گونه ای باشد که بتواند نماز بخواند و این غسل کنایه است، نماز و روزه یکسان فرض شده، حق با اشخاصی مانند مرحوم شیخ است، ولی ما که مطمئن نیستیم، مقتضای اصل برائت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همانجا درباره نماز و روزه می گفتیم محتمل است و ما مطمئن نیستیم، آنجا و اینجا مطمئن نیستیم اصل برائت است، ما که دعوای اطمینان نمی کنیم، ما می گوئیم این اختلافات به این بستگی دارد که از اینها کنایه از رفع حدث فهمیده شود یا نشود، این به ذوق و فهم اشخاص بستگی دارد.

و لا یجب تقدیم غسل المتوسطه و الکثیره علی الفجر و ان کان هو الأحوط، اگر اغسال برای نماز را لازم دانستیم، حالا اغسال برای دو نماز یا اینکه غسل فجر را نیز اضافه کنیم، مرحوم سید می گوید آن که معتبر است، همین است، پس اگر بعد از اذان غسل کند و نماز را درست بخواند، روزه او نیز صحیح است، چون اینها شبهه اصباح را نگفته اند و گفته اند به شکلی باشد که نمازها درست باشد.

مسئله بعدی این است که کسی غسل جنابت را فراموش کرده و بعد از ماه مبارک رمضان یا بعد از یک هفته یا یکی دو روز متوجه شده، تکلیف او چیست، این مسئله را در جلسه آینده مورد بررسی قرار می دهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع فراموش شدن غسل جنابت در ماه مبارك رمضان، ابتدا اشاره ای به اقوال می نمایند، و در ادامه، پس از نقل روایات مسئله، طریق جمع مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی بین آنها و این مطلب مسلم بین فقهاء و روایات صحیح را که اگر کسی به طور غیر عمدی بخوابد و اصباح جنباً بکند، روزه او قضاء ندارد، نقل و نقد می نمایند.

الأقوی بطلان صوم شهر رمضان بنسیان غسل الجنابه لیلاً قبل الفجر حتی مضی علیه یوم و أیام.

درباره این موضوعی که اینجا عنوان شد، تعابیر مختلفی در کتب وجود دارد، از نظر شمول و عدم شمول و وسیع و مضیق بودن، تعابیر مختلف است، ولی تعابیر به شش عنوان برگشت می کند.

به شهرت یا به اکثر نسبت داده شده که اشهر این است که وجوب قضاء هست، و بعضی مانند مرحوم صاحب ریاض می گوید، اکثر متأخرین و بلکه عامه متأخرین و عده ای از قدماء به وجوب قضاء قائل هستند.

در مقابل این قول به قضاء، عده ای نیز مخالفت کرده اند، مرحوم ابن ادریس صریحاً مخلفت نموده و می فرماید از محققین اصحاب موافقی با فرمایش مرحوم شیخ نیست، ایشان به عدم وجوب قائل شده است، مرحوم محقق در شرایع و نافع و شاگرد مرحوم محقق مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز با مرحوم ابن ادریس موافقت نموده اند. در میان متأخرین نیز برخی بر طبق نظر مرحوم ابن ادریس فتوا داده اند و برخی تردید نموده اند، اینها نیز عده ای هستند و اینطور نیست که عامه المتأخرین قائل به

ص: ۱۷۸

وجوب قضاء باشند، مثلاً مرحوم سبزواری در ذخیره به عدم وجوب تمایل دارد، مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی و در روضه المتقین واجب نمی داند، و عده دیگری نیز هستند. مرحوم علامه در قواعد که به اشهر نسبت داده، ظاهر کلام ایشان در تلخیص این است که موافقت با مرحوم ابن ادریس را انتخاب نموده است، چون می گوید نماز ناسی باطل است و قیل صوم نیز همینطور است، کأنه خود ایشان به این قائل نیست، شهید اول در لمعه به نحو تردید ذکر کرده و به مشهور نسبت داده، و از جامع عباسی و وافی مرحوم فیض و مجمع الفائده مرحوم محقق اردبیلی نیز یك نحوه مخالفتی استفاده می شود.

خلاصه، مسئله چندان روشن نیست، از نظر قواعد مشکل نبوده اما از نظر روایات مسئله مشکل است، برخی از روایات وجوب قضاء را اقتضا می کند و بعضی اقتضا می کند که قضاء نداشته باشد و لو فی الجمله یك نحوه تنافی بین این دو دسته هست و از این جهت مسئله مورد بحث است. ابتدا مرحوم محقق در معتبر مسئله را عنوان و بر طبق نظر اکثر حکم به وجوب می نماید و

بعـد شـهید اول در غایه المراد عنوان نموده و بعـد مرحوم محقق اردبیلی به طور مفصل و بسـیار مندمـج در مجمع الفائده بحث نموده، کلام شـهید اول نیز انـدماج دارد، و در کتب بعـدی این مسـئله معنون شده است، ولی مرحوم حکیم و مرحوم خوئی به طور مختصر و به عنوان یک مطلب روشنی رد شده اند.

در این اقوال بعضـی یک مطلبی دارنـد، و آن این است که اینکه می گوینـد تا آخر ماه مبارک رمضان یا چنـد روز قضاء لازم است، شـرط آن این است که یک غسل مسـتحبی ثابت الاسـتحبابی نباشـد، یا به تعبیر برخی فقهاء غسل جمعه ای انجام نـداده باشـد و اگر غسـل جمعه انجام داده باشـد، موضوع از بین می رود و قهراً قبل از این غسل لازم است قضاء شود، این یک بحث کلی است که بحث در مسـئله جاری چنـدان به آن مبتنی نیست، این یک بحث کلی درباره تداخل در باب اغسال است که آیا قصـد غسـلی، از اغسال دیگر کفایت می کند، فعلاً موضوع این است که جنباً تا آخر بماند و در این باره همان شـش قولی بود که عرض نمودم ولی این مسـئله اصلاً موضوع از بین می رود و دیگر جنب نیست، آن یک مطلب جداگانه است که فقط اینجا روایات آن را می خوانیم و بحث های کلی آن را مطرح نمی کنیم.

ص: ۱۷۹

حالا- روایات را می خوانم، ابواب من یجب علیه الصوم باب ۱۹، محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد، که این ابن عیسی است، عن ابن أبی عمیر عن حماد، که این ابن عثمان است، عن الحبی، که عبید الله بن علی حلبی است، قال سئل أبو عبد الله علیه السلام عن الرجل أجنب فی شهر رمضان فنسی أن یغتسل حتی خرج شهر رمضان قال علیه أن یغتسل و یقضی الصلاه و الصیام، این تعبیر از نظر اطلاق شامل می شود که در غیر از روز آخر ماه مبارک رمضان، شب آخر ممکن است از مصادیق این باشد که در شب آخر ماه مبارک رمضان جنب شده و فراموش کرده و ماه مبارک رمضان تمام شده، این را شامل می شود، اما اینکه روز آخر فراموش کند، به دلیل اینکه روز احتلام اشکالی ندارد، به وسیله ادله دیگر می گوئیم آن را نمی گوید که قضاء دارد، اگر فراموش نیز نکند و عمداً ادامه دهد، اشکالی ندارد، ولی این اطلاق شب آخر و شب ها و روزهای قبل را شامل می شود، اگر یک اصباح جنباً شد، و ماه مبارک رمضان تمام شده باشد، این روایت آن را شامل است، این روایت بر مفاد همان روایاتی که می گوید خرج شهر رمضان، کاملاً منطبق است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این را وسائل نقل کرده است.

در تهذیب، أحمد بن محمد، که ابن عیسی است، عن ابن أبی عمیر عن حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن رجل أجنب فی رمضان فنسی أن یغتسل حتی خرج رمضان قال علیه قضاء الصلاه و الصیام. این همان روایت قبلی است و هر دو از احمد بن محمد بن عیسی است.

ص: ۱۸۰

روایت بعدی، روایت ابراهیم بن میمون است، عده عن أصحابنا عن سهل بن زیاد عن الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن ابراهیم بن میمون قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان ثم ینسی أن یغسل حتی یمضی بذلک جمعه أو یخرج شهر رمضان، قال علیه قضاء صلاه و الصوم. در روایت حلبی این وجود ندارد که جنابت در روز یا در شب بوده، ولی البته به دلیل اینکه آن که قضاء دارد، باید اصباح شود، اگر روز نیز باشد، چون بعداً اصباح جنباً شده، برای خاطر آن است، در روز محتلم شده یا اصلاً مریض بوده و روزه بر او واجب نبوده، آن را شامل است، اما فرض این روایت ابراهیم بن میمون، جنابت در لیل است، موضوع این روایت از یک جهت أوسع از روایت قبلی است، می گوید یا شهر رمضان تمام می شود یا یک هفته ای می گذرد، یک احتمال نیز هست که مراد از جمعه یوم الجمعه باشد، البته یک قدری خلاف ظاهر است، ظاهر آن این است که به معنای اسبوع و هفته است، این یک تضیقی دارد که احد الأمرین باید باشد، اگر کسی اول ماه مبارک رمضان که هنوز هفته نشده، متذکر شد، اسبوع نگذشته و رمضان خارج نشده، این موضوع روایت این مورد را شامل نیست، چون خصوص جائی است که یا هفته بگذرد و یا ماه مبارک رمضان تمام شود.

روایت دیگر از ابراهیم بن میمون است که آن نیز همین مطلب است، محمد بن علی بن محبوب عن أحمد، که احمد بن محمد بن عیسی است، عن الحسین بن سعید عن فضاله عن الحسین بن عثمان عن ابن مسکان عن ابراهیم بن میمون قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یجنب فی شهر رمضان فیمضی ذلک جمیعه حتی یخرج شهر رمضان قال یقضی الصلاه و الصیام. عقیده مرحوم آقای بروجردی در اینطور موارد این است که اینها یک روایت است، اینطور نیست که این مطلب را از یک امام با مختصر تفاوت در تعبیر دو مرتبه سؤال کرده باشند، اینها نقل به معنا است که کتب با یکدیگر اختلاف پیدا می کند، این که تهذیب به طریق ابن مسکان نقل کرده، یک نحوه اختلافی با نقل کافی و فقیه دارد، اولاً آن یجنب باللیل ندارد، و ثانیاً آن زیادی یمضی بذلک جمیعه داشت و این ندارد، ولی بقیه شبیه به یکدیگر است، احتمال اینکه یک روایت باشد، خیلی قوی است.

ص: ۱۸۱

روایت بعدی، انه سئل العالم عن الرجل أجنب فی رمضان فینسی أن یغتسل حتی خرج رمضان قال علیه أن یقضی الصلاه و الصوم اذا ذکره. این بر طبق روایت حلبی است که شاید مراد از سئل العالم، امام صادق علیه السلام است.

در من لا یحضره الفقیه روایت دیگری هست، روی أن من جامع فی اول شهر رمضان، در این روایت قید اول درج شده است ولی در روایاتی که خواندیم وجود ندارد، ثم نسی الغسل حتی خرج شهر رمضان ان علیه أن یغتسل و یقضی صلاته و صومه الا أن یکون قد اغتسل للجمعه فانه یقضی صلاته و صیامه الی ذلک الیوم و لا یقضی ما بعد ذلک.

جعفریات، أخبرنا محمد، که محمد بن محمد بن اشعث است، قال حدثنی موسی قال حدثنی أبی عن أبیه عن جده جعفر بن محمد عن أبیه ان علیاً علیه السلام سئل عن رجل احتلم أو جامع فنسی أن یغتسل جمعه فصلی جمعه و هو فی شهر رمضان فقال

علی علیه السلام علیه قضاء الصلاه و لیس علیه قضاء صیام شهر رمضان. این نقطه مقابل روایات است که بر طبق مرحوم ابن ادریس است.

بحث این است که در حالی که این مطلب بین فقهاء مسلم است و روایات صحیح نیز وجود دارد که اگر کسی به طور غیر عمدی بخوابد و اصباح جنباً بکند، روزه او قضاء ندارد، درباره روایات مقام چه بگوئیم، زیرا اطلاق آن روایات همه فروض و از جمله ناسی را نیز شامل است. به حسب فتوای فقهاء که می گویند اگر کسی به طور غیر عمد بخوابد و اصباح جنباً بکند، روزه او قضا ندارد و تا آخر ماه مبارک رمضان ادامه پیدا کرده، روزه او قضا ندارد، حالا در خواب اول است که این مسلم است، در مورد چنین شخصی آن روز اول به دلیل اینکه بعد از خواب اول است، بر طبق فتوای مسلم فقهاء و روایات نباید قضا داشته باشد، و این روایت می گوید باید همه روزه ها و نمازها را قضا کند، جمع بین این دو دسته روایات و ادله چیست؟

مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند جمع روشن است، به خاطراینکه قضیه سالبه با قضیه موجبه تفاوت دارد، در قضیه سالبه مانند اینکه گفته می شود خوردن گوشت فلان حیوان حرام نیست، معنای آن این است که به عنوان گوشت فلان حیوان حرام نیست، ولی اگر عنوان عرضی در حیوان پیدا شود و فاسد شود و مضر باشد، منافاتی وجود ندارد، یعنی من حیث الذات مانعیتی نیست و اقتضائی در آن نیست، اگر گفته حرام است یعنی مقتضی برای حرمت هست، اما نفی حرمت و نفی قضاء، نفی اقتضاء و عدم الاقتضاء است و اقتضاء العدم نیست، روایات نائم نفی اقتضاء قضاء است و روایات درباره ناسی اقتضاء قضاء را اثبات می کند، بین لا اقتضاء و مقتضی منافاتی وجود ندارد و اینگونه جمع می کنیم من حیث الذات قضاء ندارد و اگر عنوانی مقتضی دارد، بر آن منطبق شود، اشکالی ندارد که آن مقتضی برای ثبوت قضاء باشد، اینگونه اطلاق را خواسته اند حل کنند.

حالا- یک سؤال مطرح است که اگر دلیلی بگوید اکرم العلماء و دلیل دیگر بگوید فساق احترام ندارند، همه آقایان اینها را عامین من الوجه می دانند و می گویند باید در ماده اجتماع ببینیم کدام را اخذ کنیم، همه در این مثال ها قائل هستند که در اینها در مجمع عناوین تعارض هست، اگر اینطور باشد، شما باید بگوئید دلیل نافی می گوید مقتضی در آن نیست و لا اقتضاء است و اکرم العلماء اثبات اقتضاء می کند، شما این را نمی گوئید و می گوئید تعارض وجود دارد، ادامه مسئله را در جلسه آینده پی می گیریم.

در عده ای از کتب تعبیر این است که کسی که غسل جنابت را فراموش کند، باید قضا کند، مطلق تعبیر شده، و در برخی از کتب قید زده اند که در ماه مبارک رمضان فراموش کند، این نیز از نظر مبدأ و منتهی در ماه مبارک رمضان مطلق است، در برخی از کتب قید زده اند که اول ماه مبارک رمضان فراموش کند، این از نظر منتهی مطلق است، در برخی از کتب قید زده اند که فراموش کند و شهر خارج شود، این از نظر مبدأ مطلق و اعم است، در برخی تعابیر فراموشی کل و بعض است که به همان برگشت می کند که در ماه رمضان در مبدأ و منتها فراموش کرده، و در بعضی تعبیرات یوم أو أیام هست که عروه مطابق آن تعبیر کرده، این یک مقداری اضیق از بعض رمضان است، چون اگر کسی أصبح جنباً ناسیاً و بعد از صبح متوجه شود، این موضوع را که یوم را ناسی باشد، شامل نیست ولی بعض رمضان را ناسی بوده، صدق می کند، از یک جهت در این یوم یک نحوه تضییقی هست، یک تضییق بیشتر در موضوع که عده معتنا بهی از قدماء گفته اند، این است که مرحوم علامه می فرماید اول ماه مبارک رمضان فراموش کند و تا آخر ماه مبارک رمضان ادامه پیدا کند. خلاصه، تعابیری که آقایان دارند، از نظر توسعه و تضییق موضوع به شش تعبیر برگشت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع فراموش شدن غسل جنابت در ماه مبارک رمضان، ابتدا اختلاف بین مرحوم ابن ادریس و مرحوم شیخ و اکثریت را بیان می فرمایند، و در ادامه، وجوه جمع بین روایات مقام و این مطلب مسلم بین فقهاء و روایات صحیح را که اگر کسی به طور غیر عمدی بخوابد و اصباح جنباً بکند، روزه او قضاء ندارد، نقل و نقد و بررسی می نمایند. این یک بحث کلی است که آیا حدیث رفع، جزئیت و شرطیت و مانعیت را رفع می کند؟ به نظر می رسد که در اصل اینکه رفع کند، مانعی نیست و تالی فاسدی ندارد، اشکالات مرحوم آقای نائینی را در این زمینه قبول نداریم، ولی در اصل اینکه آیا حکم تکلیفی یا اعم است، نظر مختار این است که مربوط به مؤاخذه است و اعم نیست. حالا یک بحث مطرح می شود که فرض کنید مخصوص رفع مؤاخذه شد، یک تعبیری هست که گویا از مرحوم ابن ادریس است که می گوید قضاء نوعی مؤاخذه است، مراد فقط مؤاخذه اخروی نیست و مؤاخذه های دنیوی مانند تعزیر و حد در اثر نسیان برداشته می شود، یکی از مؤاخذه های تعبیر شده، این است که نمازهائی که شخص خوانده و روزه هائی که گرفته، اگر بگوئیم قضاء شود، نوعی مؤاخذه است، اگر دلیل خاصی نباشد، گرچه حدیث رفع احکام و وضعی را رفع نمی کند اما فقط مؤاخذه را رفع کند، کافی است، به خصوص تعبیری که در برخی از روایات واقع شده که می گوید اگر شخص نمی دانسته که لباس نجس است و نماز خوانده، نماز صحیح است، ولی اگر می دانسته و فراموش کرده، معمولاً منشأ فراموشی عدم اهتمام است، اینجا در روایات هست که در نسیان باید قضاء کند عقوبه لنسیانه که این یک کیفری است که دیگر فراموش نکند، حالا بگوئیم حدیث رفع که مؤاخذه را رفع می کند، اینجا نیز عقوبتاً که مثلاً یک ماه فراموش کرده، باید قضاء کند، این را حدیث رفع بردارد. اگر قائل شویم که اینها نیز مؤاخذه است، در مسئله روایات خاصی مانند صحیحه حلبی و روایت ابراهیم بن میمون هست که ممکن است اثبات کند، این روایات می گوید در نسیان چنین چیزی هست حالاـ اسم آن را مؤاخذه بگذاریم یا نگذاریم، درباره نماز که مسلم و اجماعی است و مرحوم ابن ادریس نیز در اینجا قبول دارد، حالا آن روایت در نسیان نجاست وارد شده، ولی درباره نسیان حدث اکبر یا اصغر این اجماعی است که شرط واقعی است و باطل می شود، و اینها هر دو با هم ذکر شده است. پس، حدیث رفع به وسیله ادله خاص قابل تخصیص است و آن را نسبت به نسیان تخصیص می زنیم.

ص: ۱۸۴

در مسئله نسیان غسل جنابت اختلافی که بین مرحوم ابن ادریس و بعضی از من تأخر از ایشان با مرحوم شیخ و اکثریت دارند، یکی درباره اصل این است که آیا نسیان در غسل جنابت عذر است؟

حالا اگر قرار شد حدیث رفع را به وسیله روایات خاص در مقام تخصیص بزنیم و آن روایت جعفریات نیز صلاحیت معارضه ندارد، بحث در روایات و فتاوای مسلم فقهاء است که درباره نائم است که با وجود این روایات و فتاوای مسلم، درباره روایات

مقام مانند صحیحه حلبی و روایت ابراهیم بن میمون چه بگوئیم؟ البته اینجا بحث با مرحوم ابن ادریس نیست، چون اگر روایات نوم با ادله و روایات قضاء یک نحوه معارضه ای داشته باشد، تعارض عموم من وجه است که در ماده اجتماع ندانیم که در نائم ناسی أخذاً به روایات ناسی به وجوب قضاء حکم کنیم یا أخذاً به روایات نائم به عدم وجوب قضاء حکم کنیم، نسبت به ماده اجتماع مورد بحث می شود، اما نسبت به ماده افتراق که نسیان نیست و یا نسیانی مانند نوم های غیر از نوم اول است که روایات نائم شامل آن نیست، آنجا دیگر اخذ به آن محذوری ندارد، پس، این روایات سخن مرحوم ابن ادریس را رد می کند منتها مرحوم ابن ادریس که به خبر واحد عمل نمی کند، معتنی نیست، و ما که سخن ابن ادریس را قبول نداریم، آن کنار می رود، اما در مورد ماده اجتماع چه بگوئیم؟

عرض کردم که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند که تعارضی وجود ندارد، روایات نائم می گوید که از ناحیه نوم مشکلی نیست، لا ـ اقتضاء است و دلیل نسیان می گوید که از ناحیه نسیان قضاء لازم است، بین اقتضاء و لا اقتضاء تنافی نیست، هیچ اشکالی از این ناحیه نیست.

ص: ۱۸۵

یک مطلبی عرض کردم که اگر بگوئید اکرام علماء واجب است و بعد بگوئید اکرام فساق واجب نیست، اینجا نمی گوئید که منافاتی وجود ندارد و از ناحیه فسق حکمی ندارد و از ناحیه علم حکم داشته باشد، آقایان نیز این را نمی گویند، اصل مبنای آقایان مطلبی است که باید حل شود، می گویند که اگر در باب محرمات یک حکم الزامی اثبات یا نفی شود، اگر اثبات حرمت شود، معنای آن این است که مقتضی برای حرمت هست، اما اگر نفی حرمت شود، اینجا به این معنا نیست که مقتضی برای نفی وجود دارد بلکه عدم مقتضی برای اثبات است و قهراً لا ـ اقتضاء است و اگر دلیل دیگری اثبات اقتضاء کند، هیچ منافاتی نیست، اینگونه مثال می زنند که آیه شریفه درباره بنت زوجه غیر مدخوله می فرماید و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللا ـ تی دخلتم بهن فان لم تکونوا دخلتم بهن فلا جناح علیکم، اگر بر دختر عیال انسان عنوان نسبی که از محرمات نسب است، منطبق شد، فرض کنید شخصی با همسر برادر متوفی خود که دختری دارد، ازدواج می کند، قبل از دخول به مادر نمی تواند با دختر ازدواج کند، اینجا می گویند منافاتی وجود ندارد، آیه شریفه که می فرماید ازدواج با دختر عیال اشکالی ندارد، مراد این است که دختر عیال مانند مادر عیال نیست که بنفسه از محرمات باشد و به عنوان حرمت آور دیگری که بر او منطبق شود، کاری ندارد، به اینها که عنوان نسبی منطبق شده و حرام شده یا از جهت رضاع حرام شده، کاری ندارد. اگر بر این معیار باشد، بنابراین، بگوئیم در امور ترخیصی، نفی ترخیص و بعد به عنوان دیگری که نسبت آن عموم من وجه است، حکم الزامی اثبات کنیم، منافات ندارد، حکم حیثی می گیریم و می گوئیم بالذات ممنوع نیست ولی اگر یک عنوانی که عموم من وجه است با این منطبق شد، مانند اطعمه که بعضی طعام ها حلال است اما یک عنوانی مضر بر آن منطبق می شود که بین این عنوان مضر و عنوانی که حلال است، عموم من وجه است، این منافات ندارد، فی نفسه اشکالی ندارد ولی عنوان مضر منطبق شد، عنوان دیگری است. اگر این مطلب را می گوئیم، چرا این آقایان در مسئله وجوب اکرام علماء و عدم وجوب اکرام فساق، اینطور مشی نمی کنند؟

ص: ۱۸۶

اینجا نیز همین را بگویند، این لا یجب اکرام الفساق یک حکم ترخیصی است، لازم نیست حرمت باشد، لا یجب نیز اینگونه است، و آن می گوید علماء واجب الاکرام هستند، چرا این دو را منافی می گیرند؟

وجه آن مطلبی است که برای بحث جاری نیز مفید است، در بعضی از عناوین نفس عنوان محتمل است که منشأ حکم الزامی باشد، مانند دختر زن که احتمال هست حکم دختر زن نیز همان حکم مادر زن باشد، نحوه انتساب یکسان است، شبهه این مطلب هست که دختر نیز مانند مادر بنفسه و بدون دخول حرام باشد، اینجا اگر گفتند لا جناح علیکم، دفع این شبهه است، حالا اگر عنوان دیگری پیدا شد که عموم من وجه داشت، آن محرم باشد، این نفی نمی کند، اما در مانند لا تکرم الفساق این احتمال وجود ندارد که فسق از عناوین موجب اکرام باشد، فسق موجب مانعیت است، لذا اگر گفتند فاسق واجب نیست، به این معنا نیست که حیث فسق موجب وجوب نیست، اصلاً چنین توهمی نیست تا دفع شود، این اثبات می کند که فسق مقتضی این است که احترام نشود، اگر عنوان دیگری منطبق باشد، خودش عنوانی است که یک نحوه منافاتی دارد، قهراً تنافی می شود.

همین مطلب در بحث جاری نیز هست، شخص که می خوابد، این احتمال وجود ندارد که خوابیدن منشأ تضییق شود و وظیفه شخص این بوده که تا صبح نخوابد و شارع بگوید که از ناحیه نوم مشکلی نیست و اگر از ناحیه دیگر مشکل داشت، منافات ندارد، این محتمل نیست که نفس نوم مشکل ایجاد کند، آن که مشکل ایجاد می کند که در نماز ایجاد کرده، نفس ترک اجزاء و شرایط صوم یا نماز است، نوم مقتضی برای بطلان نیست، اگر باشد مقتضی اعذار است، لذا در اینجا این شبهه وجود ندارد که برای دفع آن این روایات وارد شده که گمان نکنید نوم از موجباتی است که آن را واجب می کند، نوم یکی از عناوین محرمه ماه مبارک رمضان نیست، پس، آنجا اگر باشد، نوم موجب اعذار است و موجب حرمت نیست تا اینجا که می خواهیم نفی کنیم، نفی حیثی باشد که از ناحیه نوم مشکلی نیست و اگر از ناحیه دیگر مشکلی ایجاد شد، منافاتی ندارد. بنابراین، از قبیل لا جناح علیکم که درباره ربائب وارد شده، با ادله محرمه نسب یا رضاع تعارض و تزاحم ندارد، علت عدم تعارض حیثی بودن است که از یک حیث ممنوعیتی نیست و از حیث دیگر هست، و علت عدم تزاحم لا ـ اقتضاء و اقتضاء است، چون آن مقتضی حرمت نیست، عدم اقتضاء از ناحیه آن است، از ناحیه جهت دیگری مقتضی پیدا شود، تزاحم در جائی است که دو شی ء مقتضی چیزی باشند تا ببینیم حکم فعلی تابع کدام باشد، در مانند ربائبکم اللاتی فی حجورکم تعارض و تزاحمی بین ادله نیست، اما در مسئله بعدی تعارض وجود دارد. جمع بین این دو دسته روایات که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی فرمودند، تمام نیست.

ص: ۱۸۷

یکی از راه های جمع که نسبت به بعضی روایات می توان روشن است، این است که لسان روایات مختلف است و فتوای فقهاء در عنوان موضوع نیز در شش عنوان مختلف است، عبارت یکی از روایات این است که ابراهیم بن میمون قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یجنب فی شهر رمضان فینسی ذلک جمیعه حتی یخرج شهر رمضان قال یقضی الصلاه و الصیام، این کلمه جمیعه اشاره به همان است که در عده ای از کتب گفته اند که کسی در اول ماه مبارک رمضان جنب شده و تا آخر این ماه حالت جنابت بوده و فراموش کرده است، فقیه نیز که نقل کرده، ظاهراً اشاره به همین است، می گوید روی أن من جامع فی اول شهر رمضان ثم نسی الغسل حتی خرج شهر رمضان ان علیه أن یغتسل و یقضی صلاته. اگر بخواهیم به این أخذ کنیم، می توانیم

بگوئیم روایاتی که درباره نوم وارد شده، این است که اصباح کرده و صبح نیز فهمیده، و چنین اطلاقی ندارد که یک ماه در حالت نوم بوده، و این روایت می گوید اگر کسی همه یک ماه و حتی روز اول را ناسی باشد، شارع می گوید منشأ آن عدم اهتمام بوده و همان روز اول نیز قبول نیست و روایات نوم این است که همان روز اول برای او معلوم شده، این یک راه جمع است که نفی و اثبات در مورد دو جا می باشد.

منتها بحث این است که این روایت همانطور که مرحوم آقای بروجردی می فرمود با روایت دیگر ابراهیم بن میمون یک روایت است، لسان این دو روایت از بعضی جهات تفاوت دارد که از جمله آن همین قسمتی که به بحث جاری مربوط است، در آنجا ینسی ذلک جمیعه ندارد و می گوید کسی در ماه مبارک رمضان جنب شده و فراموش کرده، ممکن است در اواخر ماه جنب شده باشد، در ماه مبارک رمضان فراموش کرده، ممکن است اشخاص اطلاق گیری و نقل به معنا کرده باشند و اشتباه در نقل شده باشد و جمیعه تعبیر شده و یا اینکه آن روایت در نقل اشتباه شده و لفظ جمیعه را نیاورده، هر دو صورت ممکن است، منتها به دلیل اینکه روشن نیست، نمی توانیم به این خصوصیت أخذ کنیم.

یک مطلب دیگری نیز هست، جمعه که در روایت دیگری وارد شده، ممکن است این جمعه گذشته، کنایه باشد که جمعه گذشته و غسل جمعه را انجام نداده، در روایت دیگری می گوید مگر اینکه غسل جمعه انجام داده باشد، می گوید ماه مبارک رمضان گذشته و جمعه نیز گذشته، و جنب بودن باقی مانده و غسل جمعه انجام نداده، گاهی ممکن است از باب نقل به معنا این قسمت را ذکر کنند و ممکن است ذکر نکنند، مراد از هر دو این است که یک ماه در حالت جنابت باقی بماند، آن یک بحث دیگری است که اگر غسل کرده باشد، از آنجا به بعد نیست و اگر غسل نکرده باشد، هست، چندان لازم ندانسته اند که این را ذکر کنند، چون راجع به اصل بحث نیست، در یکی این قسمت آمده و در دیگری نیامده است، بگوئیم ما نمی دانیم که جمعه بوده یا نبوده، نمی توانیم تمسک کنیم.

ممکن است از راه دیگر این را بگوئیم، در عروه یکی از قیود این است که حتی یمضی یوم أو أیام، یوم را آورده، از روایات حلبی آخرین وقتی که فرض کنیم در ماه مبارک رمضان باشد، این است که شب آخر شده باشد، اگر روز آخر شده باشد، آن راجع به صوم نمی آورد، آخرین وقتی که فرض کنیم، شب آخر جنب شده است، این اقلاً یک روز جنب بوده، و ظاهر یا قدر متیقن روایات این است که صبح شده و فهمیده که غسل را فراموش کرده، موردی که یک روز کامل بعد از اینکه بیدار شده و متذکر شده، بگوئیم نسیان تا آخر روز ادامه پیدا کرده، آن روایات معلوم نیست این فرض را شامل شود، اگر بر فرض اطلاقی باشد، ضعیف است، این ادله قوی تر از آن اطلاق است، ما بگوئیم اگر یک روز کامل باشد و نمازهائی که خوانده، با جنابت خوانده و روزه با جنابت بوده، شارع این را ارفاق نکرده است، اما اگر فقط اصباح بوده، ارفاقی شده باشد، به نظر می رسد که این مجمع عنوانین را بتوان اینگونه جمع نمود، راه های دیگری نیز گفته شده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۱۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع فراموش شدن غسل جنابت در ماه مبارک رمضان، ابتدا در روایت ابراهیم بن میمون بحث سندی ثقه یا غیر ثقه بودن او را بررسی می نمایند، و در ادامه، ضمن بررسی حکم مسئله نسبت به نسیان جنابت در تمام ماه مبارک رمضان و بعض آن بنابر هر دو فرض پذیرش و عدم پذیرش روایت ابراهیم بن میمون، بر اساس اطلاق صحیحه حلبی، حکم بطلان را شامل تمام و بعض ماه مبارک رمضان می دانند، و در نهایت، منکر الغاء خصوصیت از مورد روایات و نسیان جنابت در ماه مبارک رمضان به غیر ماه مبارک رمضان و نسیان غسل حیض و نفاس می شوند.

مطلبی که در جلسه گذشته بحث نشد، این است که یکی از روایات مسئله روایت ابراهیم بن میمون بود که او در کتب رجال صریحاً توثیق نشده، در کافی یک روایت هست که صفوان بن یحیی از او روایت می کند، به نظر مختار، روایت صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی برای اثبات اعتبار مروی عنه بلا واسطه کافی است، و در کافی محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابراهیم بن میمون روایتی هست، ولی به بعضی نوشتجات که مراجعه نمودم، در این روایت سقط وجود دارد و سند اینگونه است صفوان عن ابن مسکان عن ابراهیم بن میمون، یا صفوان عن عبد الله بن مسکان عن ابراهیم بن میمون، و دلیلی بر اعتبار مروی عنه مع الواسطه روایات این سه راوی وجود ندارد، پس، از این ناحیه نمی توان اثبات کرد. ولی اجلاء به ابراهیم بن میمون اعتماد نموده اند که دو نفر از این اجلاء از اصحاب اجماع هستند ؛ حماد بن عثمان و عبد الله بن مسکان متعدد از او روایت دارند، و ظاهر بعضی روایات این است که عبد الله بن مسکان به وثاقت او معتقد بوده، چون مسئله شرعی که داشته، او را فرستاده تا از امام علیه السلام سؤال کند و پاسخ آن را بیاورد، معلوم می شود که به فهم و تقوای او وثوق داشته است، مضمون کلام اکثر فقهای معروف همین روایت ابراهیم بن میمون است که نسیان جنابت در جمیع ماه مبارک رمضان بوده است، خلاصه، کسی که درباره او قدحی وارد نشده و عملاً بزرگان معاصر او و بعد از زمان او به او اعتماد نموده اند، این کافی برای اعتبار است، غیر از این دو نفر از اصحاب اجماع، بزرگان دیگر نیز به طور متعدد از او روایت کرده اند و این علامت اعتماد است.

ص: ۱۹۰

حالا هر دو فرض پذیرش و عدم پذیرش روایت را مورد بررسی قرار می دهیم. اگر روایت ابراهیم بن میمون را بپذیریم که ما می پذیریم، در روایت واژه جمعه نیز وجود دارد که گاهی شخصی یک هفته دچار نسیان می شود، و به حسب نقل دیگر این واژه وجود ندارد، در حالی که یک روایت است و بسیار بعید است که دو روایت باشد، حالا در این موارد بحث کلی دوران بین زیاده و نقیصه وجود دارد که مشهور می گویند که باید أخذ به زیاده کنیم، سقط متعارف است و زیاده اشتباهی کمتر است. ولی

مکرر عرض نموده ام که این اصل کلی قابل قبول نیست، در اینجا دو احتمال هست ؛ یکی این است که این قسمت بوده و به حسب یکی از نقل ها دیده اند که این در اصل مسئله دخالت ندارد، اصل مسئله این است که شخصی ماه مبارک رمضان جنباً بوده، و تعیین صغری که چه کسی جنباً می شود، به اصل مسئله ربطی ندارد، حالا شما بگوئید اگر غسل جمعه کرده باشد، غسل رافع جنابت است و در نتیجه صغرای برای این مسئله نمی شود، این دخالت ندارد، اصل مسئله سؤال از کسی است که جنباً باشد، حالا۔ یا اصلاً غسل نکرده و یا غسل جمعه مجزی از غسل جنابت نباشد، تقطیع در روایات و کم کردن بخشی از آنها به لحاظ اینکه مربوط به مورد نظر شخص نیست، شایع است، پس، ممکن است که بوده و عمداً اسقاط کرده است. و دوم این است که اشخاصی روایت را مطالعه کرده اند و بعد برای توضیح و تنقیح مطلب حاشیه ای در زیر مطلب می نویسند، این در نسخه های خطی شایع است و بعد ناسخ بعدی که از تخصص لازم برخودار نباشد، به گمان اینکه این زیر نویس سقطی از متن است، آن را داخل متن قرار می دهد، مثلاً گاهی کلمات مرحوم صدوق به روایات ملحق شده، البته اینها در جائی است که در آخر روایات اضافه می شود، اما در وسط روایات، معمولاً همان حاشیه زیر نویس است که داخل در متن شده است. به دلیل اینکه این دو احتمال وجود دارد، اصل عقلائی وجود ندارد که یکی از دو احتمال را اثبات کند، پس، باید مطابق قواعد دیگر عمل کنیم، و در اینطور موارد که زیاده و نقیصه بودن را نمی دانیم، اقتضاء قواعد این است که باید قدر متیقن اخذ شود، مثلاً اگر نماز جماعتی منعقد بود، اذان برای شخص وارد ساقط است، موضوع بعضی روایات این است که نمازی در مسجد برگزار شده و کسی وارد می شود، می گوید اذان ساقط است، اگر دو روایت بگیریم، این از شئون دو روایت بودن است، می گویند مثبتین است و به هر دو عمل می کنیم و منافاتی وجود ندارد، یک بار سؤال شده که در مسجد جماعت منعقد شده و امام علیه السلام فرموده اند که اذان ساقط است، و یک بار کلی سؤال شده و امام علیه السلام فرموده اند که اذان ساقط است، تنافی وجود ندارد، اما اگر یک روایت باشد و کم و زیاد شده باشد، نمی دانیم ما صدر من المعصوم درباره خصوص مسجد یا اعم از مسجد و غیر مسجد است. در مسئله اینکه آیا کسی که روزه واجب دارد، می تواند روزه، مستحبی بگیرد، در ذهنم هست که در بعضی روایات، موضوع قضاء است که روزه قضائی بر عهده او هست، آیا می تواند روزه مستحبی بگیرد و امام می فرمایند نمی تواند، و در بعضی روایات تعبیر قضاء نیست ولی راوی یکی است و عبارت شبیه به یکدیگر است و فقط در این واژه قضاء اختلاف هست که در یکی وجود دارد و در دیگری وجود ندارد، مرحوم آقای بروجردی در اینطور موارد قائل به وحدت روایت است، اگر یک روایت بگیریم، نمی توانیم غیر از روزه قضائی روزه دیگری بگوئیم، مرحوم سید در عروه مطلق فرموده و عده ای از آقایان به قضاء اقتصار نموده اند، منشأ این اختلاف یک اصل کلی است که عرض نمودم. اگر اینجا قدر متیقن بگیریم، در این روایاتی که نقل شده، به حسب برخی نقل ها این است که از اول ماه تا آخر ماه مبارک رمضان ناسی بوده و شارع فرموده باید نماز و روزه را قضاء کند، تعبیر ینسی ذلک جمیعه، و به حسب نقل های دیگر اطلاق وجود دارد، نسیان الشهر نیست و نسیان الجنابه فی الشهر است، به دلیل اینکه نمی دانیم کدامیک ثابت است و اصل اولی در باب بقاء بر جنابت غیر عمدی، معذور بودن است، پس، آن که ثابت است که قضاء دارد، این است که تمام ماه مبارک رمضان نسیان بوده، و از تمام ماه مبارک رمضان به بعض آن نمی توان الغاء خصوصیت نمود، چون مراد از تعبیر عقوبه لنسیانه که در روایت نسیان النجاسه وارد شده، این است که به دلیل عدم اهتمام

منجر به نسیان، این یک مؤاخذه است، ممکن است اینجا کسی را که یک ماه را فراموش کرده، مؤاخذه کنند. یکی از کسانی که در اینجا این حدیث را نقل نموده، مرحوم صدوق در من لا یحضر است، به مرحوم صدوق نسبت داده بودند که ایشان بقاء بر جنابت عمدی را جایز می داند، بر این اساس، مرحوم مجلسی اول می فرماید ظاهراً مرحوم صدوق که این روایت را نقل کرده و می خواهد فتوا دهد، مستحب می داند، چون نسیان بالاتر از عمد نیست و در عمد واجب نمی داند و بالاولویه در نسیان نیز نباید واجب بداند. دو مناقشه در فرمایش ایشان به نظر می رسید ؛ یکی این بود که از مقنع مرحوم صدوق استظهار شده بود که فتوای ایشان جواز بقاء بر جنابت عمدی است ولی در من لا یحضر که از آخرین کتب فتوائی ایشان است، چیزی اثبات نمی شود و ما فتوای مرحوم صدوق در من لا یحضر را می گوئیم و فتوای مادام العمر ایشان را نمی گوئیم. و دوم این بود که چه مانعی دارد بگوئیم اگر یک روز تعمد کند، اشکالی ندارد و شارع ارفاق نموده است، ولی یکی از مطالبی که در روایات هست، این است که اگر کسی از بسیاری از مبغوضات شرعی در ماه مبارک رمضان اجتناب نکند، گفته اند که روزه او روزه نیست منتها جمعاً بین الادله به کراهت حمل کرده اند، اعمال دیگر در قبول و عدم قبول صوم دخالت دارد، حالا کسی فراموش کرده و منشأ نسیان نیز عدم اهتمام است، یک ماه نمازهای باطل خوانده، این مبغوض شارع است که انسان یک ماه بدون نماز باشد، شارع درباره چنین شخصی ارفاق نمی کند، حالا ممکن است که نسبت به یک روز ارفاق نموده باشد اما در مبغوضات گرچه کراهتی مورد قبول واقع نشود. زمانی برای کسی نقل نمودم که شخصی با سوء استفاده از اجازاتی که شرع به او داده، برخی از متدینین را به مشکل می انداخت، البته آن شخص نیز مقید به جهات شرعی بود، یک آقای بزرگی فرمود که ممکن است برخی مکروهات نتایج حرام را داشته باشد، چون اعمال انسان برای نجات از عذاب الهی کفایت نمی کند و باید تفضلات حق تعالی مانند شفاعت ها ضمیمه شود تا انسان نجات پیدا کند، اگر کسی بگوید از نظر قانون اشکالی ندارد و دیگران را در مشکل اندازد، حق تعالی نیز او را از تفضلات خود در روز قیامت که ملزم به انجام آنها نیست، محروم خواهد ساخت، بعضی بی انصافی ها همان اثر جهنم را به دنبال خواهد داشت. حالا ممکن است چیزی مکروه باشد و در یک امر الزامی نقش داشته باشد.

ص: ۱۹۲

پس، ابتـدا ممکن است اینطور به نظر برسـد که در اینطور موارد بگوئیم اصل اولی در بقاء بر جنابت غیر عمدی اغتفار است الا ما خرج بالدلیل، مقدار ثابت از ما خرج این است که تمام ماه نسیان باشد، اگر تمام ماه ناسی نبود، اشکالی ندارد.

اشـکالی که به این تقریب هست، این است که روایت ابراهیم بن میمون را بپذیریم یا نپذیریم، در صـحیحه حلبی که آن را می پـذیریم، این مطلب نیست که مخصوص به تمـام مـاه مبـارک رمضـان است، می گویـد قـال سألته عن رجل أجنب فی رمضان فنسـی أن یغتسل حتی خرج رمضان، قال علیه قضاء الصلاه و الصیام. ترک استفصالی که شده حتی صورتی را که در شب آخر ماه مبارک رمضان نسـیان جنابت شده، شامل می شود، همه این فروض از یک شب تا سـی شب را شامل می شود و می گوید علیه الصـلاه و الصیام، و همانطور که عرض شد، در مثبتین تنافی وجود ندارد، یک جا کلی سؤال شده و یک جا مورد خاصی سؤال شـده و در هر دو جـا حضـرت فرموده انـد که قضاء کنـد، تنافی وجود نـدارد، اگر در کلام امام علیه السـلام این بود که جمیع ماه نسیان باشد، استفاده می شود که خصوصیتی دارد، اما در سؤال سائل اینگونه نیست و باید به هر دو اخذ شود.

بنـابراین، محصل آنچه که گـذشت، این است که این که در متن عروه فرموده که اگر یک یوم را فراموش کنـد، موجب قضاء هست، بر طبق اطلاق ترک استفصال صحیحه حلبی باید عمل کنیم.

(سؤال و پاسخ اسـتاد دام ظله) : بله، بعضی نیز این را گفته اند و خروج ماه مبارک رمضان را میزان قرار داده اند، بعضی دخول مـاه مبـارک رمضان را میزان قرار داده انـد و خروج را ذکر نکرده انـد، و بعضـی خروج را میزان قرار داده انـد و دخول را ذکر نکرده اند، و بعضـی هر دو جهت را میزان قرار داده اند، قدر مسـلم این است که اگر کسی الغاء خصوصیت نکند و بگوید بین شب آخر و قبـل از آن فرقی فهمیـده نمی شود، اگر الغـاء خصوصـیت شود، یـک شب نیز مـانع هست، و اگر الغاء خصوصـیت نشـد، به این اقتصار کنیـد که به مقـداری باشـد که از ماه مبارک رمضان نیز خارج شود، این را دیگر نمی توان تعیین نمود که آیا عرف الغاء خصوصیت می کنـد یا نمی کند، نمی توان برای آن اقامه برهان نمود. احسن الودیعه می گوید به مرحوم آقای سید محمد کاظم اشکال می کردند که این را به چه دلیل فتوا می دهید، ایشان می فرمود که انی استشم ذلک.

الاقوی بطلان صوم شهر رمضان بنسیان غسل الجنابه لیلاً قبل الفجر حتی مضی علیه یوم أو أیام، و الاحوط الحاق غیر شهر رمضان من النذر المعین و نحوه به و ان کان الاقوی عدمه. الحاق فرموده و بعضی کلی بیان کرده اند و کأنه خواسته اند بگویند که این خاصیت مربوط به ماهیت صوم است و خصوصیتی در ماه مبارک رمضان وجود ندارد، این همین است که عرض کردم که این الغاء خصوصیت ها به ذوق اشخاص مربوط است، مورد روایات ماه مبارک رمضان است و در روایتی هست که لا یشبه صوم های دیگر به ماه مبارک رمضان، بعضی روایات در همین حکم وضعی، ماه مبارک رمضان را در همین مسائل تفاوت قائل شده، بنابراین، چگونه می توانیم از ماه مبارک رمضان الغاء خصوصیت کنیم، لذا همینطور است که ایشان می فرماید و ان کان الاقوی عدمه.

کما ان الاقوی عدم الحاق غسل الحیض و النفاس أو نسیتهما بالجنابه فی ذلک و ان کان أحوط. اینها نیز همینطور است، اینطور نیست که حدث اکبر معیار باشد، معیار جنابت است، به غیر از الغاء خصوصیت دلیلی برای غیر آن نداریم، این مسئله تمام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا در فرع ترک تیمم بنابر جایگزینی تیمم به جای غسل، به نقل و نقد کلام مرحوم آقای خوئی در اصل مطلب جایگزینی می پردازند، و سپس، به فرع بیدار ماندن یا نماندن متیمم تا طلوع فجر که در باب تیمم مورد بحث قرار گرفته، و همچنین فرع عدم لزوم غسل فوری در جنابت عذری در نهار اشاره می فرمایند، و در نهایت، در فرع بیدار شدن بعد از فجر با حالت احتلام در صورت علم و عدم علم به سبق آن بر طلوع فجر، حکم مسئله را نسبت به قضاء ماه مبارک رمضان و علم به تأخر آن بر فجر بررسی نموده و قائل به بطلان و عدم فرق بین موسع و مضیق در جواز انجام آن بعد از ماه مبارک رمضان دیگر می شوند.مقداری از این مسئله در تیمم بحث شده که آن را به آن مبحث احاله می کنیم و در آنچه به اینجا مربوط است، بحث می کنیم.

ص: ۱۹۴

اذا کان الجنب ممن لم یتمکن من الغسل لفقد الماء أو لغیره من أسباب التیمم وجب علیه التیمم فان ترکه بطل صومه، و کذا لو کان متمکناً من الغسل و ترکه حتی ضاق الوقت.

سابقاً در یک مطلبی بحث شد ولی اشکال ندارد مقداری تکرار شود، و آن این است که آیا تیمم می تواند جایگزین غسل شود؟ در اینکه روزه از کسانی که غسل نمی توانند بکنند، ساقط نیست، هیچ اختلافی نیست و از مسلمات است، بحث این است که حالا که نمی تواند غسل کند، بدون غسل و تیمم روزه بگیرد یا اینکه به جای غسل تیمم کند و روزه بگیرد؟ در اینکه سقوط روزه نیست، بحثی نیست، آن مسلم است.

درباره اینکه تیمم جایگزین غسل می شود یا نمی شود، محصل کلام مرحوم آقای خوئی این است که اگر شرط عمل طهارت باشد، ادله تنزیل دلالت می کند که تیمم عند التعذر جایگزین غسل می شود و اثر آن را دارد ولی در طول آن است، در این حرفی نیست، پس هر جا طهارت شرط است، تیمم جایگزین غسل می شود، اما در باب وضو این مورد بحث است که طهارت از حدث اکبر شرط صوم است تا ادله تنزیل شامل مسئله جاری بشود، یا اینکه جنب نبودن شرط است و جنابت مانع است، و در این صورت، آیا ادله تنزیل بیش از تنزیل به طهارت، بر تنزیل دیگری نیز دلالت دارد تا اثبات کند که همینطور که با غسل رفع جنابت می شود و روزه تصحیح می شود، تیمم نیز حکم غسل را دارد؟ البته ایشان یک مطلبی را مسلم فرض نموده ولی در تصور آن حرف وجود دارد، و آن این است که بگوئیم جنابت یک شی ء و حدث شی ء دیگری است، ممکن است شخص جنب باشد، اما محدث به حدث اکبر نباشد، در جائی که تیمم مشروع است، اگر تیمم بشود، در عین حالی که جنابت هست، طهارت نیز هست و حدث اکبر وجود ندارد، حدث معنای اخص از جنابت است یا اینکه نسبت حدث و جنابت عموم من وجه است، ممکن است جنابت باقی بماند ولی محدث بودن به وسیله تیمم رفع شود، این را ایشان قائل است.

ص: ۱۹۵

حالا ممکن است جنابت به گونه ای تفسیر شود که به عنوان یک اصطلاح باشد که جنابت آن است که در حال عادی نتوان اموری را که متوقف بر طهارت است، انجام داد، یک امر تعلیقی است، شخص حالا که آب ندارد، ممکن است با تیمم پاک شود، ولی اگر آب باشد، تیمم اثری ندارد، این امر تعلیقی الآن نیز موجود است یعنی الآن کسی است که اگر آب پیدا کند، باید با آب انجام وظیفه کند، حالا که آب پیدا نکرده، طاهر است ولی جنب نیز می باشد، معنای جنب این است که اگر آب پیدا کند، حتماً باید با آب غسل کند، همین الآن نیز این امر تعلیقی موجود است، اگر اسم این امر تعلیقی جنابت گذاشته شود، حرفی نیست. حالا ـ اگر گفتیم چیزی به نام جنابت دارد و این غیر از طاهر بودن است، و با تیمم این معنای تعلیقی که اینطور تصور می کنیم،

رفع نمی شود الان امر تعلیقی موجود است، گرچه الآن پاک شده باشد و بتواند با آن نماز بخواند و وارد مسجد شود، ولی این امر تعلیقی موجود است یعنی اگر آب پیدا شود، این به فایده ندارد. حالا بگوئیم آن که برای صوم واقع شده، آیا طهارت است تا با ادله احد الطهورین درباره تراب بگوئیم مشکلی ندارد، تیمم کند و طاهر می شود، یا جنابت بما هو که از بین نرفته، مانع است. ایشان می فرماید ظواهر ادله این است که جنابت باید باقی بماند، بقاء بر جنابت عمدی اشکال دارد و در غیر عمدی، حالا قدرت بر تحصیل وجود ندارد، ساقط می شود، چیز دیگری که نمی تواند این اثر را رفع کند، نمی تواند جایگزین این شود، تیمم جنابت را رفع نمی کند، دیگر نیازی به تیمم نیست و بدون تیمم روزه بگیرد، می فرماید این تصور ابتدائی جمود به ظاهر لفظ است. ایشان می فرماید ولی ارتکازات و سیره متشرعه به این قائم است که تیمم جایگزین غسل می شود، همان نقصی را که غسل دارد، تیمم نیز دارد، و علاوه، روایات مسئله که می گوید رب الماء و رب الصعید واحد نیز دلیل بر این است که هر نقصی که آب دارد، خاک نیز دارد و جایگزین آن می شود.

نمی توان ادعا نمود که سیره قطعی در مسئله هست، اگر متشرعه چیزی بگویند، به این خاطر است که در فتوا گفته اند که اگر آب نباشد تیمم کند و روزه بگیرد، در اصل اینکه ساقط نیست، سیره قائم است، ولی این جایگزین می شود یا نمی شود، بین فقهاء مورد اختلاف است و برخی گفته اند که دلیلی بر تنزیل نیست و بدون تیمم روزه بگیرد، مسلم آن که هست، ممکن است کسی اینگونه تصور کند که در آن روایت که می گوید اگر کسی برای غسل انتظار آب می کشد و طلوع فجر شود، روزه او صحیح است، بگوئیم اصلاً معیار آب و چیزی جایگزین آن نیست، خاک نام برده نشده، ممکن است کسی چنین توهم کند، البته آن جواب دارد که منافات ندارد و آن منتظر بوده تا آب پیدا شود و انجام دهد و ناگهان متوجه طلوع فجر می شود، اگر بداند که ضیق وقت است و برای تیمم وقت هست و وظیفه تیمم هست، با آن منافات ندارد، گمان می کرد هنوز وقت دارد و در صورت تمکن باید از آب استفاده کند، ناگهان متوجه شد که وقت گذشته و برای غسل و تیمم فرصتی نمانده و طلوع فجر شده، آن در این مورد است، به آن نمی توان تمسک نمود. علی ای تقدیر، مسئله محل خلاف است و سیره قطعی متصل به معصوم وجود ندارد که در این موارد باید تیمم نمود و بدون تیمم روزه باطل است، روزه باید بگیرد و مشهور قائل هستند که شرط آن تیمم است و غیر مشهور می گویند که تیمم شرط نیست، به آن نمی شود تمسک نمود. و اما روایات رب الماء و رب الصعید واحد، قبلاً عرض شد که با نظر ابتدائی معنای آن این است که آب و خاک در عرض یکدیگر هستند، با نظر ابتدائی یک نحوه اشعاری دارد، که هر دو یکسان است و یکی بر دیگری تقدیمی ندارد، ولی این که قطعاً مراد نیست، مراد مطلبی است که دلیل برای مختار مرحوم آقای خوئی نیست، و آن این است که همان پروردگاری که عند التمکن دستور به آب داده، در جائی به خاک دستور داده، حالا ادله را باید نگاه نمود که در مواردی مسئله جاری که شرط طهارت نیست، دستور به تیمم داده، این مطلب از این روایت استفاده نمی شود، می گوید یک جا وظیفه غسل و در جای دیگر تیمم است، این منافات ندارد، ممکن است در جای دیگر، قدرت هیچیک از اینها را ندارد، چون تشریع نشده، اصلاً لازم نباشد، این نمی گوید که همه جا تیمم جایگزین غسل است، این جمله دلالت بر اطلاق ندارد. بله، آن روایتی که شخص جنب به آب می رسد و امام علیه السلام می فرماید در آب نرود و آب را آلوده نکند، تیمم کند، همان پروردگاری که به غسل دستور داده، به تیمم نیز دستور داده، ظاهر آن روایت این است که اگر افساد آب نبود، برای نماز یا طواف یا روزه وظیفه غسل بود، اما اگر افساد آب شود، شارع می گوید تیمم کن، از این عموم استفاده می شود که اگر جنب بخواهد روزه بگیرد و مشکل نداشت، باید غسل کند، و اگر مشکل داشته باشد، تیمم کند، خود روایت تطبیق کرده و گفته اگر آب فاسد می شود، تیمم کند، فقط رب الماء و رب الصعید باشد، صغری را تعیین نمی کند که در کجا رب الصعید دستور داده، اما اینجا در خود روایت سؤال کرده و گفته که لزوم ندارد که غسل کند و آب را آلوده کند، مورد سؤال متعرض شده، لذا از این روایت می شود اطلاق استفاده نمود که فرض کنیم در باب صوم معیار جنابت است، شارع تنزیل فرموده که همانطور که با غسل جنابت از بین می رود، اگر با تیمم از بین نرود ولی این اثر را دارد، به منزله آن تنزیل شده و شارع قبول می کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این بحثی است که قبلاً گذشت، آن اطلاقات ادله می گوئیم همه چیزهای دیگری که شما می گوئید، من ادرک و جهات دیگری می گوئید، می گوئید اطلاقات موارد دیگر را شامل می شود، انسان در بسیاری از موارد که چیزهائی را از دست می دهد، می گوید اگر آخر وقت است و آب ندارد، تیمم کند، خلاف شرع کرده و نباید چنین کند، آن اطلاقات ادله است، مرحوم آقای خوئی می فرماید اطلاق ندارد، در این که نمی توان بحث کرد، دیگران همه جا اطلاق می گیرند، گمان می کنم که مرحوم آقای خوئی نیز می گوید که فرصت ضیق شده، به من ادرک عمل کند، آن بحث دیگری است که قبلاً گذشت، فعلاً این است که فرصت وجود دارد، اینطور نیست که اول اختیار داشته و خلاف شرع کرده و اختیار از دست داده، آن قبلاً گذشت، از اول اصلاً فاقد بوده، آیا می شود یا نمی شود، بحث اینجا در این است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : خصوص آن را نمی گوید، کلی گفته، طواف و نماز استفاده می شود، شخص دیگر لازم نیست سؤال شود، جای دیگر تعبیرات مختلفی که شده، رب الماء و رب الصعید واحد، و در یک جا نیز تطبیق کرده، از این استفاده می شود، شما اولاً گمان می کنید روایات همین چند روایت که بوده، قطعاً یعنی همه آن روایات آمده چیزی که محل ابتلاء بوده، با همین محل ابتلاء می شود، عرض می کنم، در کلمات فقهاء نیز هست که عند التعذر قائم می شود، در جائی که شرط طهارت یا جنابت باشد، این حرف ها نیست، فی الجمله هست، لزوم ندارد ذکر کنند، فهرست مرحوم نجاشی را نگاه کنید، کتاب های بسیاری هست، منتها اقل قلیل از آنها موجود است، در آن کتاب هائی که نیست، روایات بسیاری بوده است که در این کتب موجود نیست، البته فی الجمله به دست ما رسیده و همین کافی است، اما نمی توانیم بگوئیم که تمام روایات و تمام اسئله بوده، از این نتیجه بگیریم که تیمم نقشی ندارد.

ص: ۱۹۸

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نظر مختار که این است که جنابت و حدث یکی است، روایات احد الطهورین، کافی است، یرید الله أن یطهرکم، کافی است، همه ادله کافی است، حالا ـ مرحوم آقای خوئی و دیگران که جدا می کنند و می گویند جنابت یک چیز و حدث چیز دیگری است، جنابت باقی است ولی طاهر است و محدث نیست، علی الفرض می گوئیم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نتیجه آن تعلیق می شود، فرقی ندارد، چه از اول تعلیق قدرت کنند و چه با یک دلیل به ضد آن تعلیق کنند، قهراً آن مضاد قدرت پیدا می کند، تعلیق می شود، این را گفته اند، لازمه آن این است، اطلاق آن گرفته می شود و نمی تواند مطلق باشد.

مسئله ۵۲ : لا ـ یجب علی من یتمم بدلاً عن الغسل أن یبقی مستیقظاً حتی یطلع الفجر فیجوز له النوم بعد التیمم قبل الفجر علی الا ـ قوی و ان کان الاحوط البقاء مستیقظاً لاحتمال بطلان تیممه بالنوم کما علی القول بأن یتمم بدلاً علی الغسل یبطل بالحدث الاصغر.

این مسئله را در تیمم مفصل کرده اند، و آن این است که آیا تیمم به وسیله حدث اصغر مانند نوم باطل می شود یا نمی شود، این خلافی است، به مشهور نسبت داده اند که باطل می شود و مرحوم سید فرموده که باطل نمی شود و مرحوم آقای خوئی با مشهور موافق است که باطل می شود، این بحث مفصل است و مربوط به باب تیمم است، حالا مرحوم سید بنابر مختار خود بر خلاف مشهور می فرماید که اگر بخوابد و می داند تا طلوع فجر ادامه پیدا می کند و دیگر نمی تواند تیمم دیگری انجام دهد، اشکالی ندارد.

ص: ۱۹۹

لا یجب علی من أجنب فی النهار بالاحتلام أو غیره من الاعذار أن یبادر الی الغسل فوراً و ان کان هو الاحوط. دلیل اینکه غسل فوری در جنابت عذری لازم نیست، غیر از اصل و به قول آقایان عمومات مرخصه که ما آنها را قبول نداشتیم، روایت عیص تصریح دارد که کسی که در روز محتلم شده، لا بأس که بخوابد، بقاء بر جنابت غیر عمدی که اثناء روز اشکالی ندارد. فقط مرسله عبد الحمید هست که می گوید تا غسل نکرده، نخوابد، اما این ضعیف السند است و اگر صحیح السند نیز می بود، به استحباب مؤکد حمل می شد، لذا طبق ظاهر آن روایت، احتیاط این است که غسل کند، ولی فتوا این است که لازم نیست مبادرت به غسل کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : برای سائل که شبهه حاصل می شود، یکی این است که حدوث جنابت اختیاری نبود، ولی بقاء آن اختیاری است، کأنه انسان تخیل کند که روزه دار این حالت ممنوعه را که ارتباط به حق تعالی ندارد، نباید داشته باشد، اینها منشأ تردید می شود، از اینکه گفته اند می تواند بخوابد، استفاده می شود این جهاتش اشکالی ندارد، و نوم نیز خصوصیتی ندارد، حالا علی أی تقدیر، همین که دلیل نداشته باشیم، کافی است، آن ادله دیگر، الغاء خصوصیت نیز نشود، برای تأیید کافی است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شب نیست، در احتلام است، قید ندارد، منافات ندارد، می گوید محتلم می تواند بخوابد، امام علیه السلام نفرموده که در شب یا روز شد.

و لو تقیظ بعد الفجر من نومه فرأی نفسه محتلماً لم یبطل صومه، علت آن همین است که ثبوتاً این احتلام یا در شب و یا در روز واقع شده، اگر در شب بوده، بقاء عمدی جنابت شده، و اگر در روز بوده، احداث غیر عمدی در روز است، سواء علم سبقه علی الفجر أو علم تأخره أو بقی علی الشک لأنه لو کان سابقاً کان من البقاء علی الجنابه غیر معتمد و لو کان بعد الفجر لم یصح منه صوم قضاء رمضان مع کونه موسعاً. قبلاً خواندیم که به حسب روایات در قضاء موسع ماه مبارک رمضان فرقی بین عمد و غیر عمد و نوم و غیر نوم نیست، اما اینکه صوم قضاء مضیق باشد، مشهور بین فقهاء که این مسئله خواهد آمد، این است که تأخیر از ماه مبارک رمضان تا ماه مبارک رمضان دیگر جایز نیست، قهراً نزدیک ماه مبارک رمضان دیگر تضییق پیدا می کند، ولی مرحوم سید می فرماید لا ـ دلیل علیه، اینجا که موسع و مضیق فرموده، علی الفرض است که لو قلنا بمقاله المشهور، در این فرض ایشان تردید دارد و می گوید اگر غیر عمدی است، آن روز را روزه بگیرد و بعد از ماه مبارک رمضان نیز قضاء کند، علت آن روایتی است که مرحوم آقای حکیم فرموده که به خاطر آن روایت ایشان احتیاط کرده، آن روایتی است که عبد الله بن سنان می گوید پدرم به امام علیه السلام نامه نوشت که غسل بر عهده من بود و صبح غسل نکرده بیدار شدم، روزه قضاء ماه مبارک رمضان انجام می دادم، حضرت فرمودند که آن روز را روزه نگیر و غداً روزه بگیر، اینها گفته اند در این روایت یا موسع فرض شده یا اینکه کنایه از این است که بعداً روزه بگیرد، مرحوم آقای حکیم استظهار نموده که این کنایه است و غد خصوصیتی ندارد، ولی یک اشکال در کلام مرحوم آقای حکیم هست که دیدم مرحوم آقای خوئی به آن توجه نموده، و آن این است که عبد الله بن سنان دو روایت دارد، یکی نامه پدر است که در آن غداً وجود دارد، و دیگری روایت عبد الله بن سنان است که در آن کلمه غداً وجود ندارد، به نظر می رسد که آن روایت غداً از شهری به شهر دیگر است و به دلیل اینکه رد و بدل شدن نامه روزها طول می کشیده و ممکن است جنابت در روزه قضاء که مورد سؤال است، روزها قبل اتفاق افتاده باشد، لذا مراد روز بعد نیست و مراد بعداً می باشد. علی ای تقدیر، حق همین است که در قضاء ماه

مبارك رمضان بين موسع و مضيق فرقى وجود ندارد، و بعد از ماه مبارك رمضان ديگر روزه بگيرد، اين مسئله تمام شد.

ص: ۲۰۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا با اشاره به صور سه گانه فرع خوابیدن جنب در شب، ضمن بررسی الحاق صورت قطع به اصباح جنباً به صورت تعمد بر بقاء، بر اساس تناسبات حکم و موضوع قائل به الحاق می شوند، و سپس، در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل، در بحث احتمال عدم جواز نوم مطلقاً و حتی در خواب اول به استناد روایت عبد الحمید بن ابراهیم، سند روایت را مورد بررسی قرار می دهند و امکان تصحیح سند آن را بیان می نمایند. یکی این است که یقین به اصباح جنباً یا عدم فرصت برای غسل دارد، دوم این است که می داند که اگر بخوابد، در زمانی که فرصت غسل دارد، بیدار می شود، و سوم این است که علم به اصباح جنباً یا فرصت برای غسل ندارد، البته مرحوم سید فقط دو صورت شک و قطع به اصباح جنباً را مطرح نموده و صورت قطع به علم به امکان غسل را ذکر نفرموده است.

من کان جنباً فی شهر رمضان فی اللیل لا یجوز له أن ینام قبل الاغتسال اذا علم أنه لا یستیقظ قبل الفجر للاغتسال، و لو نام و استمر الی الفجر لحقه حکم البقاء متعمداً فیجب علیه القضاء و الکفاره، و أما ان احتمل الاستیقاظ جاز له النوم و أن کان من النوم الثانی أو الثالث أو الازید فلا یکون نومه حراماً، و أن کان الاحوط ترک النوم الثانی فما زاد، و أن اتفق استمراره الی الفجر غایه الأمر وجوب القضاء مع الکفاره فی بعض الصور کما ستبین.

ص: ۲۰۱

در این مسئله خوابیدن جنب سه صورت وجود دارد ؛

در صورت شک می فرماید نوم جایز است و تفصیلی نیز بین نوم ها نیست منتها احتیاط مستحب این است که در ما زاد بر نوم اول نخوابد. البته در عبارت مرحوم سید جمله معترضه ای وجود دارد که باید درباره آن توضیحی عرض کنم، این جمله فلا یکون حراماً، متصل به عبارت و ان اتفق استمراره الی الفجر است و جمله و ان کان الاحوط ترک النوم الثانی فما زاد، باید بین دو خط تیره قرار گیرد، البته این روشن است و مطلب معتنا بهی نیست.

و در صورت قطع به اصباح جنباً می فرماید نوم تکلیفاً جایز نیست و وضعاً قضاء و کفاره دارد و حکم البقاء متعمداً در آن هست، مرحوم آقای خوئی و بعضی دیگر گفته اند مصداق برای بقاء متعمداً است، حالا ممکن است کلام مرحوم سید نیز به این تفسیر شود که دارای حکم البقاء در غیر نوم است و همان حکم بقاء غیر نومی و در حال استیقاظ، در صورت نوم مقطوع به اصباح جنباً نیز وجود دارد، متحد الموضوع نیست ولی متحد الحکم است، اگر اینطور معنا کنیم، قطعاً حکم آن است و عین آن نیست. ولی ممکن است عبارت ایشان در مقایسه با شخص مستیقظ نباشد و می خواهد بگوید که اصلاً کسی که خوابیده معلوم

نیست موضوعاً داخل در متعمد باشد، و لو قطع دارد که امکان غسل در شب نیست ولی موضوعاً داخل نیست و حکماً داخل است، محتمل است بگوئیم نظر مرحوم سید این است، این تعبیر در بسیاری از کتب سابقین هست که حکم بقاء تعبیر می کنند.

ص: ۲۰۲

بحث این است که آیا واقعاً ادله ای که می گوید در صورت عمد قضاء و کفاره دارد و قهراً تکلیفاً جایز نیست، شامل مسئله جاری نیز هست؟

در غنائم برای اینکه علم نیز حکم صورت تعمد را دارد، تشبیهی وجود دارد که این نظیر باب صلاه مسافر است که نماز کسی که قصد اقامه عشره یا علم به آن داشته باشد، تمام است، دو موضوع متعدد متحد الحکم است.

به نظر می رسد که می توانیم بین قصد و علم تفاوت هائی قائل شویم و بگوئیم که موارد مختلف است. در قصد دو شرط وجود دارد ؛ یکی این است که مقصود امر اختیاری باشد، چیزی که ضروری الثبوت یا ضروری الامتناع باشد، متعلق قصد واقع نمی شود، اگر شخص ضرورت ثبوت یا امتناع را تشخیص داده باشد، قصد از او متمشی نمی شود، هیچوقت به ذهن انسان نمی آید که قصد کند جسم یا شاغل حیز باشد یا اجتماع نقیضین کند، گاهی ممکن است شخص متوجه استحاله نشود و و در مورد چیزی که ثبوتاً محال است، تصمیم بگیرد، ولی با توجه به استحاله قصد متمشی نمی شود، پس، مقدور بودن شرط است. دوم این است که باید آن امر مقصود محرک باشد، اگر انسان بداند که اگر به مکه رود، با فشار جمعیت مواجه می شود این معلوم شخص هست اما مقصود او نیست تا محرک او باشد، محرک انسان امتثال امر الهی است منتها این با فشار جمعیت ملازمه دارد، در اینجا در فشار جمعیت قرار گرفتن مقصود نیست، در مقام ریاضت کشیدن است که مقصود می شود، وضو گرفتن با آب سرد در زمستان ثواب بیشتر دارد و انسان برای رسیدن به این ثواب، این سختی و ریاضت را قصد می کند، اینجا مشقت مقصود است، اما در غیر مقام ریاضت گرچه ممکن است به مشقت افتادن معلوم شخص باشد اما مقصود او نیست.

ص: ۲۰۳

در بـاب صـلاه مسـافر، در بعضـی از ادله قرائنی هست که اختیـاری بودن معتبر نیست و در علم به اقامه عشـره و بـدون قصـد و اختیـار نیز نمـاز تمام است، محکوم به زنـدان در غیر وطن، قصـد مانـدن در زنـدان را نـدارد اما می دانـد خواهی نخواهی باید بمانـد، با این حال بایـد نماز را تمام بخوانـد، از ادله ای که می گویـد اگر کسـی در یوم الترویه به مکه برود، باید نماز را تمام بخوانـد که انسان می فهمـد که ده روز آنجا می مانـد و شایـد به اختیار او نباشـد که بگذارنـد بیرون بیاید، از آن اطلاقات می فهمـد که اگر غیر اختیـاری نیز باشـد، اگر ده روز در جائی بمانـد، نماز تمام است، مقصود یا معلوم باشـد، تمام است، در باب صلات مسافر اختیاری بودن معتبر نیست ولی در مسئله بقاء بر جنابت عمدی، اختیاری بودن معتبر است، بدون اختیار بر جنابت باقی مانـدن، حرمت تکلیفی و بطلان وضـعی نـدارد، پس، از این جهت نبایـد مسـئله جاری را به مسـئله قصد اقامه مسافر تشبیه نمود.

حالا آیا حکم اینجا که می داند بعد از نوم سـلب اختیار می شود با حکم موردی که شخص تارک عمدی غسل است، یکسان است؟ مشـکل است بگوئیم که لفـظ تعمـد شامـل مقـام نیز می شود، این الحـاق ممکن است از اطلاقات روایات و از جمع بین الادله اینطور اسـتفاده شود. اگر بخواهیم به اطلاقـات تمسک کنیم، اطلاقات ادله نافیه و اطلاقات ادله مثبته هست و بایـد ببینیم که چگونه بین این دو دسته جمع کنیم و مورد مسئله جاری را به کدام ملحق کنیم، از این طریق الحاق مشکل است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : من می خواهم بگویم با متعمد اتحاد حکم دارد، مصداق برای این موضوع حکم شرعی است، از جمع بین ادله استفاده می شود که همان حکمی که متعمد دارد، شخص عالم نیز دارد.

ص: ۲۰۴

ولی به نظر می رسد از تناسب حکم و موضوع در بسیاری از موارد گرچه در موضوع، عنوان تعمد اخذ شده، انسان می فهمد که این تعمد نمی خواهد این فرد را اخراج کند، مثلاًـ می گوید گناه عمدی حرام است، این به این معنا نیست که محرک انسان این باشد که گناه کند، در درر در بحث تجری بحثی دارد، می فرماید بین واجبات و محرمات و بین امور مطلوب و لو استحبابی و امور مورد زجر و لو کراهتی، بین امر و نهی تفاوتی هست، در باب اوامر، کسی بخواهد به ثواب برسد، باید امر مولی برای اتیان عمل محرک شخص باشد و صرف علم به تحقق متعلق الاـمر کفایت نمی کند، ولی در باب نواهی برای گرفتار شدن به عقاب لازم نیست نهی و ارتکاب خلاف شرع منشأ اتیان به حرام باشد، ارضاء خواهش ها و تمایلات نفسانی با علم به حرمت نیز موجب عقاب است، نهی باعث عمل نشدن، عذر نیست، باید نهی رادع باشد، و انسان را از تمایلات نفسانی بازدارد. پس، در باب نواهی، علم به مبغوض مولی بودن برای استحقاق عقوبت کافی است، و در باب اوامر، علم به حصول محبوب مولی کفایت نمی کند و محرکیت محبوب مولی شرط استحقاق ثواب است.

بر این اساس، به نظر می رسد که اگر بگویند گناه عمدی اشکال دارد، گرچه لفظ عمد قصور دارد ولی مراد امر و ما بحکم الامر است، این فهمیده می شود که اگر به مخالفت باشد و زاجر از این امر نباشد نیز چنین است. لذا همه فقهاء اینطور فهمیده اند که بعد از اینکه ادله زجر کرده و گفته بقاء بر جنابت عمدی نشود، حکم قصد و علم یکسان است.

ص: ۲۰۵

و اما در صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل، ممکن است کسی بگوید نوم مطلقاً و حتی در خواب اول جایز نیست، به خاطر اینکه روایت ابراهیم بن عبد الحمید که به عنوان مرسله نقل کرده اند، می گوید نباید بخوابد ساعه یا الا ساعه، هر دو تعبیر هست.

در مورد سند این روایت مشکل است بتوان به صورت قطعی و روشن مطلبی گفت، ولی بعید نیست که این سند تصحیح شود، چون روایت این است : ابراهیم بن عبد الحمید عن بعض موالیه قال سألته عن احتلام الصائم .... فمن أجنب فی شهر رمضان فنام حتی یصبح فعلیه عتق رقبه أو اطعام ستین مسکیناً و قضی ذلک و یتم صیامه و لن یدرکه ابدا، اینجا در حاشیه نوشته ام که بعید نیست که مراد از بعض الموالی، ابو بصیر باشد، چون در روایتی که تقریباً با مختصر تفاوتی همین است، ابو بصیر نقل کرده و راوی نیز همین ابراهیم بن عبد الحمید از ابو بصیر است، با ملاحظه آن به نظر می رسد که آن که بعداً از ارسال بیرون آمده، ذیل همین است منتها مختصر تحریفی در اینجا شده، حدیث ۱۴۹۸۱، روایت ابراهیم بن عبد الحمید عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی یصبح، قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لم یدرکه ابداً. در مرسله تصحیفی که واقع شده، این است که عتق رقبه یا ستین مسکین یا روزه شصت روز، این را ندارد، باید این تصحیفی شده باشد، به این قرینه بگوئیم مراد از بعض الموالی، ابو بصیر است. مرحوم شیخ در فهرست فرموده که ابراهیم بن عبد الحمید ثقه، و در رجال فرموده واقفی، اگر این وقف ها نیز باشد، ضرر نمی زند، چون توثیق شده است، عبد الرحمن بن حماد توثیق و تضعیف نشده، نظر مختار مانند نظر قدماء

این است که اگر جرحی نباشد و اجلاء اخذ حدیث کرده باشند و روایات الزامی نقل کرده باشند، علامت اعتماد است، ابراهیم ابن هاشم فراوان از عبد الرحمن بن حماد نقل نقل حدیث می کند، محمد بن ابی الصهبان و محمد بن عبد الجبار که هر دو یک نفر است، روایات متعدد دارد، احمد بن محمد بن عیسی روایت دارد که در رجال مرحوم آقای خوئی در اینجا سهواً به جای احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن اسحاق نوشته شده، البته در شرح حال احمد بن محمد بن عیسی درست نوشته شده و همین روایت آمده، ولی در شرح حال عبد الرحمن بن حماد، هم در اصل اینکه ترجمه این را ذکر نموده، مشایخ و من یروی عنه را که ذکر می کند، احمد بن محمد بن اسحاق ذکر می کند، و هم در آخر که تفضیل الطبقات دارد، آنجا نیز همینطور است، و این را در عنوان احمد بن محمد بن اسحاق نیز ذکر نکرده است، آنها درست است ولی اینجا سهوی شده است، خلاصه، اینها هستند، و ممکن است کسی بر اساس مبنای اینکه ابن ابی عمیر لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه، بگوید، در تهذیب و استبصار، ابن ابی عمیر از عبد الرحمن بن حماد روایتی دارد، ولی در حاشیه تهذیب نوشته ام که آن قطعاً تصحیف است که ابن ابی عمیر از عبد الرحمن بن حماد، این عن حماد عن الحلبی تصحیف است، ابن ابی عمیر از حماد عن الحلبی همیشه بلاواسطه روایت می کند و این واسطه درست نیست و همین روایت در فقیه، ابن ابی عمیر از حماد از حلبی بدون واسطه نقل می کند، و بعضی از نسخ استبصار نیز عن حماد دارد و عبد الرحمن بن حماد نیست، من احتمال می دهم که و عن حماد باشد که با هم جمع شود، علی ای تقدیر، این تصحیف است، ابن ابی عمیر راوی از عبد الرحمن بن حماد نیست و طبقه نیز مساعد نیست، ولی آن چیزهای دیگر صلاحیت دارد که وثاقت را تأیید می کند، بعید نیست که روایت را از نظر سند تصحیح کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل، در بحث احتمال عدم جواز نوم مطلقاً و حتی در خواب اول به استناد روایت عبد الحمید بن ابراهیم، متن روایت را مورد بررسی قرار می دهند و طریق جمع بین این روایت و روایات مجوزه را بیان می فرمایند، و سپس، در بررسی صورتی که به اصباح جنباً یا فرصت داشتن برای غسل علم وجود ندارد، کلام شهید ثانی و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را نقل و نقد و بررسی می نمایند. ابراهیم بن عبد الحمید عن بعض موالیه قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهاراً فی شهر رمضان فلیس له أن ینام ساعه (الاـ ساعه) حتی یغتسل، و ان أجنب لیلًا فی شهر رمضان فلا ینام الا ساعه حتی یغتسل، فمن أجنب فی شهر رمضان فنام حتی یصبح فعلیه عتق رقبه أو اطعام ستین مسکیناً و قضی ذلک و یتم صیامه و لن یدرکه ابدا.

متن روایت ابراهیم بن عبد الحمید این است که

در این جمله و ان أجنب لیلًا فی شهر رمضان فلا ینام الا ساعه، کلمه الا در استبصار و بعضی از نسخ تهذیب هست و در جمله اذا احتلم نهاراً فی شهر رمضان فلیس له أن ینام ساعه، کلمه الا در استبصار نیست، احتمال هست که در تهذیب از جمله بعدی به جمله قبلی منتقل شده باشد و احتمال نیز هست که در استبصار در اثر پریدن چشم از جمله قبلی ساقط شده باشد، روشن نیست کدام درست است.

ص: ۲۰۸

در کلمه ساعت در روایات دو اطلاق وجود دارد ؛ یکی قطعه من الزمان است و دیگری با یک دوازدهم روز و یک دوازدهم شب منطبق است، به حسب برخی از روایات، شبانه روز بیست و چهار ساعت است، ولی ساعت که در روایات اطلاق می شود با ساعت که ما می گوئیم تفاوت دارد، ساعت ما یک بیست و چهارم شبانه روز و شصت دقیقه است و ساعت آنها متفاوت است، ساعت روز یک دوازدهم روز است، چه روز طولانی و چه کوتاه باشد، و ساعت شب یک دوازدهم شب است، چه شب طولانی و چه کوتاه باشد، ولی مجموعاً شبانه روز در تعبیر روایات بیست و چهار ساعت است، این را مرحوم مجلسی در بحار دارد. مرحوم آقای اراکی درباره مدت نماز جمعه که محدود هست یا نیست، می فرماید در روایت ساعت وارد شده، و ساعت نمی تواند قطعه من الزمان باشد که مدت نامحدودی را برای نماز جمعه تعیین کرده باشند، ایشان گمان کرده که در روایات ساعت به معنای امروز و شصت دقیقه است، ولی اینطور نیست، محدود است اما مقدار آن نسبت به طولانی بودن شب یا روز در نوسان است.

حالا اگر مراد از ساعت در این روایت یک دوازدهم باشد، مدت زیادی نیست، و اگر قطعه من الزمان نیز باشد، در اینجا که به

صورت استثناء آمده، به معنای مدت زمان مختصر است، علی أی تقدیر خواب مختصری اجازه داده شده و در شب و روز خوابیدن بیش از مقدار مختصر نهی شده است.

اما از طرفی دیگر، در روایات دیگر معتبر و صحیحه خوابیدن بدون قید مختصر و مطلقا در شب و روز اجازه داده شده، مانند صحیحه عیص بن القاسم عن الرجل ینام فی شهر رمضان فیحتلم ثم یستیقظ ثم ینام قبل أن یغتسل قال لا بأس. و مانند موثقه محمد بن الولید عن عبد الله بن بکیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب بالنهار فی شهر رمضان ثم استیقظ أ یتم صومه؟ قال نعم. و مانند روایت ابن بکیر که ابن فضال نقل می کند، می گوید سألته عن الرجل یحتلم بالنهار فی شهر رمضان یتم صومه کما هو فقال لا بأس.

ص: ۲۰۹

در جمع بین این روایات نمی توان گفت که به مقـدار ساعت مسـتثنا است، چون ساعت جنبه اسـتثنائی دارد، حمل مطلق به فرد استثنائی اخراج فرد شایع است.

روایات دسته دوم تصـریح دارد که درباره روز لا بأس، و روایت ابراهیم بن عبد الحمید شب و روز را در یک سیاق آورده، و اطلاق صحیحه عیص شامل شب و روز است و در هر دو می گوید لا بأس، جمع بین این روایات این است که باید به صراحت آن روایت اخـذ کنیم و به اسـتحباب مؤکـد حمـل کنیم و از ظهـور این روایت رفع یـد کنیم، منتهـا ذیـل آن این است که اگر بخواهـد مـدت طولانی بخوابـد که اصـباح کنـد، جایز نیست و کفاره دارد، اینطور کفارات با اسـتحباب سازگاری نـدارد، باید صدر را به نهی تنزیهی حمل نمود و بعد می گوید که اگر به مقداری باشد که صـبح نیز از دست برود، این کفاره را دارد، در بسیاری از موارد یک امری که معرض برای از بین رفتن یک امر الزامی است، در این معرضـیت حکم به کراهت می شود، در خوابی که مختصـر نباشد، خطر این مطلب هست، این را کراهت قائل شده و برای خاطر اینکه ممکن است به حد اصباح برسد، کفاره شدید دارد. خلاصه، جمع بین این ادله اقتضا می کند که نفس خوابیدن در شب اشکالی ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر در بیداری اجازه دهند، در خواب به طریق اولی است اما در عکس آن اولویتی نیست.

به دلیـل اینکه هر دو در یـک سـیاق آمـده، نمی توانیم تفـاوت قائـل شویـم، بنـابراین، می گوئیم خوابیـدن جنبـاً بیش از مقـدار مختصـر در شب یـا روز کراهت شدیـد دارد و با روزه که عبادت است، مناسب نیست، و اگر خوابی باشـد که منجر به اصـباح شود، جایز نیست و کفاره شدید برای آن قرار داده شده است.

ص: ۲۱۰

پس، از صور سه گانه خوابیدن جنب در شب، صورت یقین به اصباح جنباً یا عدم فرصت برای غسل دارد، حرام است، و صورت یقین به بیدار شدن در زمانی که فرصت غسل دارد، بیدار می شود، اشکالی ندارد.

آن که مورد بحث است، صورتی است که به اصباح جنباً یا فرصت داشتن برای غسل علم ندارد. معمولاً آقایان می گویند این اشکالی ندارد، ولی شهید ثانی تفصیلی قائل است و در نوم اول اشکال نمی کند و در ما زاد بر آن می فرماید جایز نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در بیدار شدن است، مسئله غسل بعداً می آید.

شهید ثانی می فرماید که چون در آنجا هست که عقوبتاً قضاء دارد، عقوبت کفاره است و بدون گناه عقوبت نمی شود، این دلیل بر این است که در نوم دوم حتی اگر بداند بیدار می شود، جایز نیست، معرضیت نیز بالاولویه جایز نیست.

مرحوم صاحب مدارک و دیگران از تفصیل شهید ثانی جواب داده اند که عقوبت اخروی مساوق با حرمت است، حالا من این را عرض می کنم که یا بعضی از عقوبت هائی که تعزیر یا حد باشد، این مساوق با محرمات است، و در موارد دیگر ملازم با حرمت نیست و با مانند کراهت قابل تطبیق است، در غنائم مرحوم میرزای قمی و بعدی ها مثال زده اند که در نماز خواندن با نجاست لباس یا بدن، شارع بین نسیان و جهل فرق می گذارد و نماز جاهل را می پذیرد و ناسی عقوبه لنسیانه باید نماز را اعاده کند، چون فراموشی در اثر عدم اهتمام است.

یک مطلبی هست که آقایان به آن استدلال نکرده اند، و آن این است که در عروه می گوید بین نوم اول و نوم های دیگر فرقی وجود ندارد، و آقایان همین استدلال عقوبتاً که در ما زاد بر نوم اول دارد، جواب داده اند، پیداست که با متن عروه موافقت نموده اند، البته مرحوم آقای خوئی به این وجهی که عرض می کنم استدلال نمی کند و به وجه دیگری استدلال می کند، این بحث بعداً می آید که آقایان در ما زاد بر نوم اول قضاء را لازم می دانند و کفاره را لازم نمی دانند، آقایان نوم دوم را که به اصباح منجر شود، موجب قضاء می دانند، شخص که نمی داند این نوم او از قبیل نومی است که موجب قضاء و ابطال صوم ماه مبارک رمضان است، مقتضای مانند قاعده اشتغال لزوم احتیاط است، به این استدلال نکرده اند. البته می توانیم اینگونه برای آقایان توجیه کنیم و لو این بعید است، بگوئیم می خواهند بگویند فی نفسه اشکال ندارد، اگر نوم منجر به اصباح نشد، اشکالی ندارد، ولی از کلمات آقایان که نسبت به این مطلب اهمالی شده، پیداست که به این توجه نشده، ظاهر کلام مرحوم آقای حکیم مانند متن عروه این است که نمی داند بیدار می شود یا نمی شود، در عروه نیز هست که حاشیه نیز نزده اند که و ان استمر تا طلوع فجر، به این تصریح دارد.

حالا- بحث این است که مرحوم آقای خوئی مطلبی و در مقابل ایشان مرحوم آقای حکیم مطلب دیگری ادعا نموده است، مرحوم آقای حکیم می فرماید استصحاب استقبالی جاری نیست که بگوئیم ادامه پیدا می کند و حتی در نوم اول جایز نیست، برای خاطر اینکه موضوع برای حکم، نفس بقاء تا طلوع فجر نیست و تعمد بقاء تا طلوع فجر است و با استصحاب بقاء، تعمد اثبات نمی شود، بعد می فرماید و ثانیاً اگر با استصحاب بقاء، تعمد ثابت شود، این یقین ندارد که اصباح می شود یا نمی شود، این فایده ای ندارد، اگر این استصحاب مثبت نیز باشد و تعمد اثبات شود، ولی چون یقین ندارد، این استصحاب فایده ای ندارد. در این ثانیاً معلوم نیست مراد ایشان چیست، اگر استصحاب جاری شود، چه نیازی به این یقین داریم، همان اشکال اول است که استصحاب جاری نمی شود، اگر استصحاب جاری باشد، شارع این را ملحق نموده و مانند یقین دانسته است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید حرام ظاهری است و فرقی بین نوم ها نیست، برای خاطر اینکه با استصحاب تعبداً استمرار دارد، کسی که تصمیم گرفته نومی را که با تبعد الشرعی حرام است، انجام دهد، و این کافی برای این است که عقلاً مجاز نباشد.

اگر استصحاب چیزی غیر از آثار مستصحب را بتواند اثبات کند، خوب است، آنچه از ادله می فهمیم، این است که آثار مستصحب بار می شود، هر آثاری نفس البقاء داشته باشد، بار می شود، ولی فرض این است که بقاء اثری ندارد و تعبداً می گوئید

بقاء هست و به بقاء تعبدی تعمد دارد، به چه دلیل تعمد بر بقاء تعبدی مانند تعمد بر بقاء واقعی است، این را باید اثبات کنید، در اقامه عشره می گویند باید تصمیم بگیرید که ده روز بمانید، حالا اگر نمی داند که ده روز می ماند، استصحاب استقبالی می گوید ده روز می ماند، آیا با این می توانیم بگوئیم او ناوی عشره ایام است، پس نماز را کامل بخواند، این قطعاً گفته نمی شود، چون تصمیم به ده روز ندارد، اگر ادله استصحاب حکم ظاهری و حکم ظاهری را اینگونه اثبات کند که شک دارد که مستصحب ادامه دارد یا ندارد، به حسب ظاهر، احکام بقاء مستصحب بار می شود، و حکم واقعی را اینگونه اثبات کند که اگر به مستصحب یقین پیدا می کرد، این یقین به مستصحب تعبدی، تعمد به اتیان مستصحب تعبدی نیز مانند تعمد به اتیان مستصحب و امر واقعی است، این را نیز بگوئیم ادله تنزیل که مشکوک را به منزله مقطوع فرض می کند، تنزیل حتی به این نیز ناظر است، همانطور که در یقین به اصباح حرام است، در یقین به اصباح تعبدی نیز حرام است، اگر این باشد، معنای آن این است که ادله استصحاب دو مطلب را اثبات می کند، هم حکومت ظاهری به احکام مترتب بر مستصحب و هم حکومت واقعی بر احکام مترتب بر تعمد و علم به مستصحب دارد، استصحاب قطعاً چنین چیزی را اثبات نمی کند، بنابراین، حق با مرحوم آقای حکیم است که استصحاب نمی تواند تعمد را اثبات کند.

ص: ۲۱۲

نوم الجنب فی شهر رمضان فی اللیل مع احتمال الاستیقاظ أو العلم به اذا اتفق استمراره الی طلوع الفجر علی اقسام، فانه اما أن یکون مع العزم علی ترک الغسل و اما أن یکون مع التردد فی الغسل و عدمه و اما أن یکون مع الذهول و الغفله عن الغسل و اما أن یکون مع البناء علی الاغتسال حین الاستیقاظ مع اتفاق الاستمرار، فان کان مع العزم علی ترک الغسل أو مع التردد فیه لحقه حکم البقاء جنباً، بل الاحوط ذلک ان کان مع الغفله و الذهول ایضاً و ان کان الاقوی لحوقه بالقسم الاخیر، و ان کان مع البناء علی الاغتسال، که این قسم اخیر است، أو مع الذهول علی ما قوینا فان کان فی النومه الاولی بعد العلم بالجنابه فلا شی ء علیه و صح صومه و ان کان فی النومه الثانیه بأن نام بعد العلم بالجنابه ثم انتبه و نام ثانیاً فاتفق الاستمرار وجب علیه القضاء فقط دون الکفاره علی الاقوی، و ان کان فی النومه الثانیه فکذلک علی الاقوی و ان کان الاحوط ما هو المشهور من وجوب الکفاره ایضاً فی هذه الصوره بل الاحوط وجوبها فی النومه الثانیه ایضاً بل و کذا فی النومه الاولی ایضاً اذا لم یکن معتاد الانتباه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل، در فرض منجر شدن نوم اول به اصباح، کلام مرحوم سبزواری در نسبت فساد صوم به مرحوم محقق در معتبر و نظر و دلیل احتمالی مرحوم سبزواری را مورد نقل و نقد قرار می دهند.

ص: ۲۱۳

این را که فقط به شهید ثانی نسبت داده اند که نوم قبل از غسل در ما زاد بر نوم اول حرام است، اختصاص به ایشان ندارد و بسیاری از قدماء و سابقین به این قائل شده اند، مثلاً ـ مرحوم محقق در نافع می گوید وظیفه صائم این است که از نوم دوم امساک کند.

حالا بحث این بود که مرحوم سید فرمود در مورد کسی که اعتقاد به بیدار شدن دارد یا احتمال بیدار شدن می دهد، اقسام مختلفی وجود دارد و در هر کدام از اینها صور متعددی هست.

مورد اتفاق قدیماً و حدیثاً است و مخالف صریحی دیده نشده که اگر کسی در نوم اول قصد بیدار شدن و غسل را داشته باشد، اگر نوم او منجر به اصباح شود، صدمه ای به روزه او وارد نمی آید.

فقط مرحوم سبزواری در ذخیره و کفایه در مسئله تأمل داشته و از مرحوم محقق مطلبی نقل کرده که قبل از ایشان آن را از معتبر نقل نکرده

عبارت معتبر این است : و لو أجنب فنام ناویاً للغسل حتی أصبح فسد صوم ذلک الیوم و علیه قضائه و علیه أکثر علمائنا. آقایان به دلیل اینکه در جای دیگری از معتبر حکم کرده که اشکالی ندارد و فرموده : من أجنب و نام ناویاً للغسل حتی طلع الفجر فلا

شی ء علیه، مثلاً گفته اند از مبنای

قبلی خود عـدول کرده است. ولی به نظر می رسـد که عدول نیست و در کتاب تحریفی واقع شده، در نسـخه ای که در دسـت است، محتمل است که از قلم مرحوم محقق یا نساخ بعدی سقطی شده باشد.

ص: ۲۱۴

دو دلیل برای این سقط وجود دارد ؛ یکی این است که ذیل مطلب شاهد برای این سقط است که احتمال می دهم که اینطور بوده که و لو أجنب ثم استیقظ فنام، این ثم استیقظ افتاده باشد، یا اینطور بوده که و لو أجنب فنام و لم یکن ناویاً للغسل، این و لم یکن افتاده، چگونه مرحوم محقق با آن احاطه بر فقه فتوا به فساد صوم داده باشد با اینکه در شرایع و نافع به این فتوا داده که در نوم اول ناویاً للغسل صحیح است و همه فقهاء قبل از مرحوم محقق یا بالصراحه یا بالمفهوم یا بالمنطوق حکم به صحت نموده اند، چگونه مرحوم محقق فساد صوم را به اکثر نسبت می دهد، همین قرینه است که اینجا اشکالی در عبارت هست. دوم این است که بعد از این عبارت می گوید و مستندهم ما روی عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح قال یتم صومه و یقضی یوماً آخر و ان لم یستیقظ حتی أصبح أتم صومه و جاز له، و مثله روی محمد بن مسلم عنه علیه السلام. اگر در عبارت مرحوم محقق ثم استیقظ نباشد، چه تناسبی دارد که این روایت مستند اصل مدعی باشد؟ مورد روایت این است که در خواب جنب شده و بعد بیدار شده و دوباره خوابیده و به خاطر خواب بعدی می گوید قضاء دارد. روایت محمد بن مسلم نیز این است عن أحدهما علیه السلام قال سألته عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان، بعید نیست که مراد در خواب است، چون أجنب نگفته، در بعضی روایات تصیبه الجنابه در مقابل أجنب قرار گرفته، یک نسخه دیگری از کافی است که یصیب الجاریه است، آن را بسیاری گفته اند اشکال دارد، ثم ینام قبل أن یغتسل، قال یتم صومه و یقضی ذلک الیوم الا أن یستیقظ قبل أن یطلع الفجر .... ، خلاصه، به نظر می رسد که اینجا سقط واقع شده است.

و هیچ مخالفی در مسئله ندیده ام، و غیر از مرحوم سبزواری کسی را که در مسئله تردید و تأمل کرده باشد، نیافتم، فقط ایشان در غیر نوم احتلام و لو نوم اول باشد، احتیاط کرده و می گوید احتیاط در قضاء است.

حالا مدرک کلام ایشان احتمالاً همین صحیحه ابن ابی یعفور است

این روایت در من لا یحضره الفقیه نقل شده، نسخه های فقیه مختلف است، نسخه های تهذیب نیز مختلف است، ولی نسخه اصلی تهذیب به خط مرحوم شیخ در دست مرحوم مجلسی اول بوده، می گوید آنجا یتم یومه نیست و یصوم یومه است، این مهم نیست، و از ترجمه ای که برای عبارت فقیه ذکر می کند، معلوم می شود که نسخه ای که در من لا- یحضر هست، عین نسخه تهذیب است، عین همین را بدون تفاوت ترجمه می کند، و از روضه المتقین که شرح عربی بر من لا یحضر است، معلوم می شود که اختلاف نسخه است، یک نسخه آن مطابق همان است که مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب القرانی نقل می کند، در نتیجه، بنابر یک نسخه، نسخه فقیه نیز عین نسخه مرحوم شیخ است، آن نسخه همان بود که خواندم که الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر و ان لم یستیقظ حتی أصبح أتم یومه و جاز له، مرحوم فاضل سبزواری می گوید اینکه حکم کرده اشکالی ندارد، این است که در خواب جنب شده باشد، این فرض جایز است و غیر از این فرض جایر نیست. ولی در نسخه فقیه چاپی موجود اینطور هست که الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، اگر این باشد، به حرف مرحوم فاضل سبزواری هیچ ارتباطی پیدا نمی کند، ولی اینطور نیست، نسخه فقیه مختلف است، همانطور که در لوامع نقل می کند،

ص: ۲۱۶

گاهی تصحیحاً و جمعاً بین الادله، کارهائی انجام می شود، و گاهی تکرار می شود، ثم یستیقظ ثم ینام تکرار شده، ولی اصح همان نسخه ای است که مطابق با تهذیب است، و مرحوم فاضل سبزواری اینطور احتمال داده که اگر از خواب احتلام بیدار نشد، چنین صومی صحیح است و الا صحیح نیست، لذا این را قائل شده و بقیه را احتیاط کرده است.

ولی به نظر می رسد که اشکالی ندارد همانطور که دیگران اشکال نکرده اند، اصلاً محتلم نشده، مباشرت کرده و به قصد اینکه بیدار شود و غسل کند، می خوابد منتها این نوم او تا صبح ادامه پیدا می کند، اشکالی ندارد، و این با این روایت نیز معارض نیست، برای خاطر اینکه فرض این روایت صورتی است که در خواب محتلم شده، می گوید اگر خود این نوم ادامه پیدا کند، اشکالی ندارد، ولی اگر بیدار شد و دوباره خوابید و آن خواب بعدی ادامه پیدا کرد، اشکال دارد، این مورد بحث را که اصلاً محتلم نبوده و خواب اول بوده، نفی نمی کند، این را نفی می کند که محتلم شده باشد و بعد از آن خواب ببیند، خواب بعد از احتلام را خواب دوم حساب کرده، حالا اسم آن را خواب اول یا خواب دوم بگذارید، در این فرقی نمی کند، خوابی را که بعد از بیدار شدن از خواب احتلام باشد، گفته موجب قضاء است، اما خوابی که ابتداءاً بدون اینکه محتلم شده باشد، ادامه پیدا کند، این روایت نفیاً و اثباتاً ساکت است.

ولی در مقابل آن روایات معتبر هست که اشکالی ندارد و صوم صحیح است و دیگران نیز همینطور فتوا داده اند.

صحیحه معاویه بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب من اول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء قلت فان استیقظ ثم نام حتی أصبح قال فلیقض ذلك الیوم عقوبه. در حاشیه نوشته ام که اینکه کفاره را اهمال کرده و عقوبت را در قضاء کردن خلاصه کرده، یک نحوه ظهوری دارد که کفاره ندارد و الا بگوید که عقوبتاً کفاره نیز بپردازد، معلوم می شود که عقوبت آن همین قضاء است که فتوا نیز همین است.

صحیحه ابن رئاب سئل أبو عبد الله علیه السلام و أنا حاضر عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان فینام فلا یغتسل حتی یصبح قال لا بأس یغتسل و یصلی.

موثقه محمد بن الولید عن عبد الله بن بکیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم نام حتی أصبح قال لا بأس .

خلاصه، این روایات معتبر نیز در مسئله هست که آن که قضاء ندارد و صحیح است، منحصر به نوم احتلام نیست، نوم اول اشکالی ندارد، حالا قدر مسلم در نوم اول نیز این است که شخص قصد غسل داشته باشد.

که مرحوم محقق به آن اشاره نموده، روایت این است : قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر و ان لم یستیقظ حتی أصبح أتم یومه و جاز له. و بعد از ایشان نیز آن را جماعتی نقل کرده اند، آنجا می فرماید مشهور قائل به جواز هستند ولی مرحوم محقق در موضعی از معتبر با ابن مطلب مخالفت نموده است، و بعد عبارت مرحوم محقق را نقل می کند، و بعد می فرماید مقدار مسلم این است که شخص در خواب جنب شود و آن خواب تا صبح ادامه پیدا کند، و اما اینکه در خواب جنب شود و دوباره بخوابد، گرچه قصد بیدار شدن و غسل قبل از فجر داشته باشد، معلوم نیست جایز باشد و روزه او صحیح باشد، آن را احتیاط می کند.

نوم الجنب فی شهر رمضان فی اللیل مع احتمال الاستیقاظ أو العلم به اذا اتفق استمراره الی طلوع الفجر علی اقسام، فانه اما أن یکون مع العزم علی ترک الغسل و اما أن یکون مع التردد فی الغسل و عدمه و اما أن یکون مع الذهول و الغفله عن الغسل و اما أن یکون مع البناء علی الاغتسال حین الاستیقاظ مع اتفاق الاستمرار، فان کان مع العزم علی ترک الغسل أو مع التردد فیه لحقه حکم البقاء جنباً، بل الاحوط ذلک ان کان مع الغفله و الذهول ایضاً و ان کان الاقوی لحوقه بالقسم الاخیر، و ان کان مع البناء علی الاغتسال، که این قسم اخیر است، أو مع الذهول علی ما قوینا فان کان فی النومه الاولی بعد العلم بالجنابه فلا شی ء علیه و صح صومه و ان کان فی النومه الثانیه بأن نام بعد العلم بالجنابه ثم انتبه و نام ثانیاً فاتفق الاستمرار وجب علیه القضاء فقط دون الکفاره علی الاقوی، و ان کان فی النومه الثانیه فکذلک علی الاقوی و ان کان الاحوط ما هو المشهور من وجوب الکفاره ایضاً فی هذه الصوره بل الاحوط وجوبها فی النومه الثانیه ایضاً بل و کذا فی النومه الاولی ایضاً اذا لم یکن معتاد الانتباه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل، در فرض منجر شدن نوم اول به اصباح، ابتدا به مناسبت اشاره به سقط واقع شده در کتاب معتبر، به سقطی در کتاب منتهی اشاره می فرمایند، و سپس، روایات صحت صوم در نوم جنابت در اثر احتلام و روایات صحت صوم در نوم بعد از جنابت در حال بیداری و روایات معارض احتمالی را نقل و نقد و بررسی می نمایند. همه بزرگان می فرمایند که اشکالی ندارد کسی با قصد غسل قبل از طلوع فجر بخوابد، و در عبارت معتبر سقطی واقع شده و شاهد آن را نیز عرض نمودم. بعضی از آقایان بحث از بعضی از اعلام معاصر مطلبی را از منتهی نقل نمود که در آنجا بالاتر از اینکه در معتبر هست، آمده است، در منتهی می گوید باید قضاء کند و علیه أکثر علمائنا، و در منتهی می گوید و علیه علمائنا، در پاورقی همان آدرسی ذکر شده بود که من یادداشت نمودم بودم، آنجا در منتهی صریحاً حکم به صحت نموده، یک احتمالی دادم که به دلیل اینکه در هنگام نوشتن کتاب هنوز طبع جدید منتهی چاپ نشده بود، از چاپ قدیم منتها نقل شده و در پاورقی مسامحه شده و تغییر داده نشده، به چاپ قدیم مراجعه نمودم، دیدم جمله معتنا بهی از چاپ قدیم سقط شده، عبارت این است که ناویاً للغسل صح صومه و اگر خوابید غیر ناو للغسل فسد صومه و علیه القضاء و ذهب الیه علمائنا، از للغسل اول تا للغسل دوم افتاده است، در چاپ جدید در جلد ۹ در صفحه ۷۷ صحیح آن نوشته شده است.

ص: ۲۱۹

در جلسه گذشته عرض شد که

بحث این بود که شخص که جنباً اصباح می کند، گاهی همان خواب تا صبح ادامه پیدا می کند و جنباً از خواب بیدار می شود، این مورد اتفاق است، و اگر احتلام نبوده و قبل از خواب جنب شده و می خوابد و آن خواب تا طلوع فجر ادامه پیدا می کند، در این فرض، مرحوم فاضل سبزواری در ذخیره و کفایه احتیاط و شبهه نموده است.

نسبت به فرض اول که در خواب محتلم شده و همان خواب تا طلوع فجر ادامه پیدا کرده، از سه روایت صحت استفاده می شود که یک روایت را در جلسه گذشته خواندیم که صحیحه ابن ابی یعفور بود که می گفت ان لم یستیقظ حتی أصبح لا شی ء علیه و اشکالی نیست، و گفتیم که در فقیه اختلاف نسخ هست و بعضی مطابق با تهذیب است و نسخه تهذیب همین است که اگر خواب احتلام تا طلوع فجر ادامه پیدا کند، لا شی ء علیه.

آن دو روایت دیگر که به احتمال قوی یک روایت است، روایت یونس بن عبد الرحمن است، سابقاً این روایت را خواندیم که می گوید مسافر که قبلاً جنب شده، به وطن بازمی گردد، در جامع الاحادیث در ابواب من یجب علیه الصوم در باب ۸ حدیث ۵ و باب ۹ که فقط یک حدیث هست، در باب ۸ اینطور آمده که عن یونس قال قال، آن روایت دیگر مشخص می کند که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام است، فی المسافر الذی یدخل أهله فی شهر رمضان و قد أکل قبل دخوله، قال یکف عن

الاکـل بقیه یومه و علیه القضـاء، و قـال فی المسـافر یـدخل أهله و هو جنب قبـل الزوال و لم یکن أکـل فعلیه أن یتم صومه و لا قضاء علیه یعنی اذا کانت جنابته من احتلام. پس، اگر درماننـد مسافر چنین چیزی اجازه داده شـده باشد که در مسافرت از اول نیز قبلاً ـ صـحیح نبوده، در مورد کسـی که روزه گرفته و صـائم رسـمی نیز بوده، در بقاء نسـبت به صـحت اولویت عرفیه وجود دارد، منـاسب هست که مسـافر که از اول نبوده، روزه او روزه نباشـد، ولی شـارع قبول می کنـد و می گویـد اگر مبطـل انجـام ندهـد، کـافی است، حالاـ مـا می گفتیم اطلاـق آن شامل روز و شب است، از این اطلاق اینجا نیز اسـتفاده می شود. در باب ۹ اینطور است که یونس بن عبد الرحمن عن موسـی بن جعفر علیه السلام انه قال فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعلیه أن یتم صومه و لا قضاء علیه یعنی اذا کانت جنابته من احتلام.

پس، در جائی که در اثر احتلام در شب یا روز جنابت واقع شده باشد و شخص معذور باشد و خلافی انجام نداده باشد، اگر از مفطرات امسـاک کرده باشـد، شـارع بقیه را قبول می کنـد، و مورد بحث نیز بالاـولویه صـحیح است، نسـبت به جنابت در حال خواب اختلافی نیست.

اما نسـبت به جنابت در حال بیـداری که شـخص جنب شـده و بعد می خوابد، در جلسه گذشـته سه روایت صـحیحه معاویه بن عمار و صحیحه ابن رئاب و موثقه عبد الله بن بکیر را نقل کردیم، بعضی روایات دیگر نیز هست.

ص: ۲۲۱

ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۱، شماره ۱۴۹۹۸، حدیث ۱۸، صحیحه ابی سعید القماط، ابن أبی نصر عن أبی سعید القماط انه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن من أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال لا شی ء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال.

در مقابل این روایات، روایات دیگری نیز وجود دارد که ممکن است آنها معارض باشد. مرحوم آقای خوئی فرموده که در اینجا سه دسته روایات وجود دارد، ایشان دو روایت برای صحت و روایاتی برای بطلان و روایاتی برای بطلان در صورت عمد نقل نموده و فرموده این روایاتی که برای صورت عمد است، شاهد جمع بین آن دو دسته دیگر است، در تقریرات تعبیر روایت مفصل هست که مسامحه در تعبیر است و تعبیر درستی نیست، اگر مرحوم آقای خوئی چنین تعبیر نموده باشد، سبق لسان است، روایتی است که در باب متعمد وارد شده و اینطور نیست که بین متعمد و غیر متعمد تفصیل می دهد، از اینکه مرحوم آقای خوئی با بحث های انقلاب نسبت استدلال می نماید، معلوم می شود که مراد این نیست که در روایت تفصیل وجود دارد. خلاصه، مرحوم آقای خوئی می فرماید دو دسته روایات هست که نسبت بین آنها تباین است و روایت دیگری هست که در باب متعمد وارد شده که می گوید موجب بطلان است، نسبت بین روایتی که در متعمد وارد شده و حکم به بطلان کرده و روایتی که به طور مطلق حکم به صحت کرده، عام و خاص است و جمع عرفی دارد و می گوئیم روایتی که حکم به صحت کرده، به قرینه روایتی که در خصوص متعمد حکم به بطلان کرده، می گوئیم آن مطلق غیر متعمد را می گوید، پس آن به منزله روایت خاصی می شود که اگر در غیر متعمد اصباح شد، روزه صحیح است، در مقابل این روایتی که بعد از تخصیص خاص شده، روایتی هست که ذاتاً مطلق است و می گوید اصباح باطل است، چون این روایتی که حکم به صحت کرده، بعد از تخصیص اخص شده و روایت مطلق را که اثبات قضاء کرده، تخصیص می زند. خلاصه، همانطور که روایت مفصل شاهد جمع بین دو دلیل متباین می شود، در العلماء

یجب اکرامهم، العلماء لا یجب اکرامهم، یک روایت می گوید العلماء العدول یجب و غیر العدول لا یجب، این روایت مفصل مشکل آن دو متباینین را حل می کند، بنابر انقلاب نسبت از روایتی که مفصل نباشد و متعرض یک صورت باشد، نتیجه تفصیل گرفته می شود، نسبت ابتدائی قبل از تخصیص تباین بود و بعد از ملاحظه تخصیص، عموم و خصوص مطلق می شود.

ایشان روایت عیص را به عنوان یکی از روایات صحت ذکر نموده، در حالی که روایت عیص از روایات صحت نیست، روایت این است : عن الرجل ینام فی شهر رمضان فیحتلم ثم یستیقظ ثم ینام قبل أن یغتسل قال لا بأس. اولاً، محتمل است که روایت به مرسله ابراهیم بن عبد الحمید ناظر باشد که می گوید روزه محتلم که غسل نکند، باطل است و چیزی درباره اصباح نمی گوید، این ممکن است به همین مطلب ناظر باشد که آیا خواب مجنب ممنوع است، به اصباح کاری ندارد، مرسله ابراهیم بن عبد الحمید نیز گفته بود نخوابد، این ممکن سؤال از این باشد که آیا نفس خواب ممنوع هست یا نیست، اگر این باشد، اصلاً اطلاق ندارد، حالا فرضاً اطلاق داشته باشد، نسبت بین این و روایاتی که حکم به قضاء می کند، عموم و خصوص مطلق است، ایشان تباین گرفته و با روایت متعمد انقلاب نسبت درست نموده، این روایت را اصلاً نباید از این دسته روایات بشمار آورد، دو روایت ذکر کرده که یکی از آنها خوب است.

روایاتی که بر قضاء دلالت دارد ؛ یکی مرسله ابراهیم بن عبد الحمید است که گفتیم معتبر است و راوی آن ابو بصیر است : من أجنب فی شهر رمضان فنام حتی یصبح فعلیه عتق رقبه أو اطعام ستین مسکیناً و قضی ذلک و یتم صیامه و لن یدرکه ابدا. ولی همانطور که سابقاً عرض شد و به همین جهت سند روایت را از ارسال خارج نمودیم، این روایت با صحیحه ابی بصیر که این قسمت نقل شده یکی است، منتها در این مرسله تصحیفی شده که در روایت ابی بصیر نیست، روایت ابی بصیر این است : عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح، قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لن یدرکه ابدا. مرحوم آقای بروجردی در اینطور موارد که عبارات یکی است و از یک معصوم نقل می شود، می فرمود یک روایت است و نقل به معنا منشأ اختلاف در تعبیر شده، تعبیر یکی است منتها در مرسله ابراهیم بن عبد الحمید تحریف فی الجمله شده، پس، این مربوط به متعمد است و شامل فرض جاری نیست.

باب ۱۱، روایت ۲، روایت سلیمان بن حفص مروزی است : قال اذا أجنب الرجل فی شهر رمضان بلیل و لا یغتسل حتی یصبح فعلیه صوم شهرین متتابعین مع صوم ذلک الیوم و لا یدرک فضل یومه. اولاً، گفتیم که سلیمان توثیق نشده و اکثر روایات او غیر معمول به است و همین علیه صوم شهرین متتابعین نیز غیر معمول به است، آن ذاتاً حجت نیست. و ثانیاً، این لا یغتسل حتی یصبح را دو جور می توان معنا نمود ؛ یکی این است که قصد می کند تا صبح غسل نکند که حتی به معنای علت غائی باشد و به معنای انتهای زمان نیست، یعنی لا یغتسل حتی یصبح، اصلاً تعمد دارد که تا صبح غسل نکند، مرحوم آقای خوئی این را در جائی تقریباً استظهار نموده، این اگر باشد، مخصوص متعمد می شود، این احتمال هست و به همین جهت با روایاتی که صریحاً حکم به صحت کرده، نمی تواند معارضه کند. و دوم این است که به دلیل اینکه روایت مطلق است، ممکن است کسی جمعاً بین الادله بگوید که بین خواب و بیداری فرق هست و تعمد بر اصباح در بیداری جایز نیست و در خواب به دلیل اینکه شارع

ص۶۵۷

نمی خواهد مردم را تحت فشار و سختی قرار دهد، جایز است، ممکن است در خواب ارفاق شده باشد و مجاز باشد، ممکن است در این روایت کسی اینطور بگوید، حالا با سایر ادله موافقت نکند، بحث دیگری است، این روایت نیز صلاحیت استدلال ندارد.

باب ۱۱، روایت ۹، روایت دعائم : عن جعفر بن محمد علیه السلام انه قال فی من وطی ء امرأته فی لیل شهر رمضان فلیتطهر قبل طلوع الفجر فان ضیع الطهر و نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر و هو جنب فلیغتسل و لیستغفر ربه و یتم صومه و علیه قضاء ذلک الیوم، و ان لم یتعمد النوم و غلبته عیناه حتی أصبح فلیغتسل حین یقوم و یتم صومه و لا شی ء علیه. کأنه اگر تعمد نوم بود که در مقابل غلبه نوم است، چه قصد غسل داشته باشد یا نباشد، قضاء دارد. حالا دعائم را بر خلاف نظر مرحوم حاجی نوری، ما اشکال می کنیم، او را از اسماعیله می دانیم، و روایت مرسله نیز هست، و در متن روایت نیز صدراً و ذیلاً یک نحو اجمالی هست، چون صدر روایت در مورد متعمد و خواب اختیاری است که قصد اصباح دارد، نوم و بقاء بر نوم اختیاری است، و ذیل که می گوید غلبته عیناه حتی أصبح معلوم نیست خواب غیر اختیاری باشد منتها قصد اصباح نداشته، نوم اختیاری و بقاء بر نوم غیر اختیاری است، ممکن است این روایت را به تعمد بر نوم حمل کنیم.

ص: ۲۲۴

موثقه سماعه بن مهران : قال سألته عن رجل أصابته جنابه في جوف الليل في رمضان فنام و قد علم بها و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه أن يتم صومه و يقضي يوماً آخر. ممكن است بگوئيم همانطور كه در بعضي روايات أصابته جنابه در مقابل أجنب قرار گرفته، در اين روايت نيز أصابته جنابه به معناى احتلام باشد، محتلم شده و بيدار شده و بدون غسل خوابيده، اين روايت مربوط به خواب دوم مى شود و مورد بحث جائى است كه هيچ خوابى حتى خواب احتلام نباشد.

صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابه فى شهر رمضان ثم ينام قبل أن يغتسل قال يتم صومه و يقضي ذلك اليوم الا ـ أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر. ممكن است اين روايت نيز مربوط به خواب دوم مى شود، در كافى يصيب الجاريه هست، ولى اين درست نيست، چون نسخه بسيار معتبر كافى يصيب الجنابه است، اين نسخه اى است كه مقابله نموده ام، نسخه ملا فتح الله كاشانى، مفسر معروف است، قطعه اى راجع به صوم در كتابخانه مدرسه فيضيه هست، صحيح ترين نسخه در باب صوم اين نسخه است، در آنجا مطابق با تهذيب تصيبه الجنابه است.

پس، هيچيك از اين روايات صلاحيت معارضه با روايات صريحه را ندارد، اصلاً معلوم نيست اين روايات اطلاق داشته باشد تا بحث كنيم كه اعم و اخص هست يا نيست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آيت الله شبيرى زنجانى – دوشنبه ۲ دى ماه ۸۷/۱۰/۰۲

ص: ۲۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل یا احتمال آن، در فرض منجر شدن نوم اول به اصباح، ضمن بحث از میزان تعیین نوم اول و دوم، نظر و استدلال مرحوم آقای خوئی به روایت عیص بن القاسم و نظر و استدلال مرحوم آقای حکیم به روایت عبد الله بن یعفور را نقل و نقد می نمایند، و در نهایت می فرمایند که مشهور فقهاء نوم احتلام را حساب نموده اند و بر طبق قواعد نیز باید نوم احتلام را نوم اول حساب نمود. مرحوم فاضل اصفهانی صاحب کشف اللثام در شرح بر شرح لمعه به نام المنهاج السویه (السریه ؟) از او نقل می کند که نوم احتلام حساب نمی شود و با مرحوم فخر المحققین موافقت می نماید، و مرحوم صاحب جواهر نیز فی الجمله موافقت نموده به این معنا که در اثر احتلام از خواب بیدار شود، این نوم حساب نیست، و اما اگر خواب ادامه پیدا کند، از کلام مرحوم صاحب جواهر چیزی استفاده نمی شود، گرچه در مستمسک به جواهر نسبت داده که در این نیز قائل است که نوم حساب نیست، ولی این چندان روشن نیست، مرحوم نراقی صاحب مستند، این تفصیل را دارد که اگر مقارن جنب شدن بیدار شود، آن نوم حساب نیست، به خاطر اینکه آن نوم بعد الجنابه نیست و مقارن الجنابه است، اما اگر ادامه پیدا کند و بعد بیدار شود، آن نوم بعد الجنابه است و آن حساب است، کلام مرحوم صاحب جواهر چندان روشن نیست که بر خلاف مستند یا موافق با آن است، مرحوم فخر المحققین و مرحوم فاضل اصفهانی حتی در صورتی که مقارن جنابت از خواب بیدار نشود و بعد بیدار شود، می گویند که نوم حساب نیست.

ص: ۲۲۶

بر طبق روایات صحیح، اگر کسی در نوم دوم و لو غیر عمدی جنباً اصباح کند، قضاء دارد، بحث مقدماتی این مسئله این بود که میزان برای تعیین نوم اول و دوم چیست؟ مورد بحث است که آیا نوم احتلام یک نوم حساب است تا نوم بعدی نوم دوم بشود.

مرحوم سید در عروه می فرماید نوم احتلام حساب نمی شود، اولین کسی که این نظر از او نقل شده، مرحوم فخر المحققین است،

از کلمات سابقین مانند مرحوم شیخ طوسی و بسیاری دیگر به نظر می رسد که می گویند نوم حساب می شود، فعلاً روایات مسئله و ادله طرفین را نقل و بررسی می نمائیم.

مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی با متن عروه موافق هستند ولی هر کدام با وجهی استدلال نموده اند، مرحوم آقای خوئی به صحیحه عیص بن القاسم استدلال نموده که در جامع الاحادیث در جلد ۱۱ اولین روایت است : سأله أی أبا عبد الله علیه السلام العیص بن القاسم عن الرجل ینام فی شهر رمضان فیحتلم ثم یستیقظ ثم ینام قبل أن یغتسل قال لا بأس.

ولی این روایت دلیل برای مسئله نیست، به خاطر اینکه سؤال درباره اصباح نیست، اصل اینکه محتلم قبل از غسل می تواند بخوابد یا نمی تواند، نسبت به روز و شب مورد بحث است، درباره روز روایت وارد شده که اشکالی ندارد و می تواند بخوابد

و در بعضـی از روایـاتماننـد مرسـله ابراهیم بن عبـد الحمیـد گفته در روز و شب اشـکال دارد که در جمع بین ادله، غسـل به استحباب مؤکد حمل می شود، در این روایت نیز اصباح نیست و سؤال از این بوده که آیا می تواند بخوابد، حکم حیثی است، این ماننـد آیه شـریفه و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن فان لم تکونوا دخلتم بهن فلا جناح، مراد از این لا جناح این است که من حیث الربائب بودن اشـکالی ندارد، اما به اینکه دختر زن شخص، برادر زاده او باشد، ناظر نیست، حالا مرحوم آقای حکیم ادعائی دارد که ما آن را نمی گوئیم، ایشان می فرماید که اصلاً این روایت درباره روز است و درباره شب نیست، مـا می گوئیم اعم است منتها نفس خوابیـدن صائم محتلم مورد حرف است که آیا به روزه صـدمه می زنـد یا نمی زنـد، این شاهـد برای مورد بحث نیست، مرحوم آقـای خوئی چنـان این روایت را ظاهر و روشن گرفته که روایت دیگری را به وسیله مختارش توجیهی نموده که اصلاً قابل این توجیه نیست.

استدلال دیگر به روایت عبد الله بن یعفور عن أبی عبد الله علیه السلام است، نسخه های وسائل در مورد این روایت مختلف است، مرحوم آقای حکیم یک نسخه را ترجیح داده و فرموده که حدائق نیز با این موافق است و وافی از من لا یحضر همینطور که ایشان می فرماید، نقل نموده، این روایت را که سه جور نقل شده، می خوانم، قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یحنب فی شهر رمضان ثم یستسقظ ثم ینام حتی یصبح، این یک نسخه از وسائل است، حضرت می فرماید یتم یومه و یقضی یوماً آخر، بنابر این نقل، این روایت دلیل بر این است که خواب دوم حساب شده که اثبات قضاء کرده، یکی خواب احتلام است و خواب دوم خوابی است که با آن اصباح کرده است. نسخه دیگر که مرحوم آقای حکیم می فرماید نسخه مصححه وسائل است، اینطور دارد که الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم ینام ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر. این نسخه یک ثم ینام اضافه دارد، ایشان می فرماید در این دو احتمال وجود دارد ؛ یکی این است که مراد از یجنب، غیر محتلم است، یک جنب هست که محتلم شده و از خواب بیدار شده و بعد می خوابد، این را با تردید ذکر می نماید که آیا شامل هست یا نیست، گویا مرحوم آقای خوئی به شمول تمایل دارد، به نظر مختار نیز عرفاً شامل نیست، اینکه جنب می شود و می خوابد، معنای آن این نیست که اول در خواب بوده و بعد بیدار شده و دوباره می خوابد، خواب اول همان بعد از جنابت است، حالا مرحوم آقای حکیم با تردید ذکر می کند، ایشان می فرماید مطبوعتین از حدائق و وسائل مصحح همین است که می گوئیم. وسائل چاپ اسلامیه قبلی بیشتر از اینها دارد، اینطور است که الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستسقظ ثم ینام ثم یستیقظ ثم ینام، این ثم یستیقظ ثم ینام تکرار شده است. خلاصه، مرحوم آقای حکیم می فرماید نسخه حدائق و نسخه مصحح وسائل اینطور است که نقل نمودم و وافی نیز از من لا یحضر همینطور نقل نموده، و بعد نقل اول را که مختصرتر بود که ما می گفتیم نوم احتلام حساب شده، از بسیاری نقل می نماید، از معتبر و از منتهی و از مختلف و جواهر و از مجمع الفائده مرحوم محقق اردبیلی و از مستند مرحوم نراقی نقل می نماید، و بعد ایشان می فرماید اینها در مقابل آن نسخه ها قابل اعتنا نیست و به آن نسخه از وسائل تکیه می نماید.

ص: ۲۲۸

چطور با اینکه نسخه های قدیمی تر از وسائل نقل شده، به آن نسخه اعتماد نموده است؟ نسخه وسائل بدون تردید همین است که مختصرتر است که ظاهر آن این است که نوم احتلام حساب می شود، چون آل البیت که مطابق نسخه مختصر چاپ کرده اند، از نسخه اصلی چاپ کرده اند، و چاپ قدیم حدائق مطابق فرمایش مرحوم آقای حکیم است، ولی چاپ جدید که احتمال زیادی هست، مقدمه حدائق را نگاه نکردم که ببینم از چه نسخه هائی است، نسخه های جدید از روی نسخه های عصر مؤلف یا قریب به عصر مؤلف چاپ می کنند، این نسخه جدید مطابق با نسخه مختصر وسائل است، و در پاورقی نسخه وسائل، درباره تکرار شدن ثم یستیقظ ثم ینام می گوید عن خطه یعنی از خط مصنف نقل شده که می گوید در من لا یحضر این زیادی هست، پس، معلوم می شود که متن وسائل بدون این زیادی است، این درباره وسائل بود. اما درباره تهذیب و استبصار که این روایت نقل شده، در تمام نسخه هائی که دیدم، همان مختصر را دارد، نسخه ای که مقابله نموده ام، بعضی از آن با نسخ متعدد بوده و بعضی مصحح شهید ثانی است که با دقت آن را تصحیح نموده، بعضی از آن نسخه حسین بن حیدر کرکی بوده که از مشایخ اجازات است و مهم بوده که تصحیح شده، با اینطور نسخ تصحیح شده، و استبصار را با عده ای از نسخ مقابله نمودم که از جمله نسخه آقائی بود که گرفته بودم، مملو از حاشیه های مشایخ حدیث بود، تصحیح کرده بودند و حاشیه زده بودند و بعضی نیز از نسخه اصلی مرحوم شیخ نقل کرده اند، آنها نیز همین مختصر را دارد. در لوامع صاحب قرانی که شرح فقیه است، مرحوم مجلسی اول می فرماید به خط مرحوم شیخ چنین است، احتمال اشتباه چاپی نیست، چون ایشان عبارت را ترجمه فارسی می نماید، با آن ترجمه دیگر نمی تواند زیادی داشته باشد، اینها همه بر این مطلب متطابق است.

منتها مقابل این، نسخه فقیه است که اختلاف نسخه دارد، بعضی از آنها مطابق همان نسخه وسائل است که مرحوم آقای حکیم پذیرفته و وافی نقل کرده که ثم ینام اضافه بر نقل مختصر دارد و بعضی از آنها همان معنای تکرار شده ثم یستیقظ ثم ینام را دارد و بعضی از آنها نیز مطابق نسخه تهذیب و استبصار است که در لوامع صاحب قرانی فقط نسخه موافق با تهذیب و استبصار را نقل نموده، ولی در روضه المتقین از یک نسخه ای موافق با وافی و از فقیه مطابق تهذیب و استبصار را نقل می نماید، پس، آن نیز نسخه ثابتی نیست، آن که مسلماً نسخه ثابت است، نسخه تهذیب و استبصار است که نقل مختصر است و می گوید می خوابد و از خواب احتلام بیدار می شود و بعد می خوابد و اصباح می شود، حضرت می فرمایند قضاء دارد، و اگر در همان خواب اول بود و بیدار نشد جاز له.

حالا هر دو جهت را فرض می کنیم، مرحوم آقای خوئی نیز بنابر هر دو جهت فرض نموده و فرموده همین است که می گوئیم. ایشان می فرماید که اگر نسخه مختصر را بگیریم، می گوئیم این صورتی که اثبات قضاء کرده، بر صورت تعمد حمل می کنیم، اینطور حمل نموده تا با مختار ایشان منافات پیدا نکند، بعضی موارد جمعاً بین الادله اطلاقی را به صورت تعمد حمل می کنند، ایشان نیز اینجا را به صورت تعمد حمل نموده است، می فرماید پس، آن با نظر مختار منافات ندارد که ما می گوئیم این حساب نمی شود، اینجا که حساب شده و حکم به قضاء شده، به خاطر این نیست که این دوم است، این همان اول است منتها به دلیل اینکه عمدی بوده، جمعاً بین الادله، جمع بین روایت عیص که ایشان اثبات نمود که این حساب نمی شود، فرموده این با اینکه خواب اول است اما به دلیل اینکه تعمد داشته، قضاء دارد.

حالا- ببینیم می توانیم روایت اینگونه معنا کنیم؟ ایشان آن روایت را چنان قوی دانسته که این روایت را که گفته اگر محتلم از خواب بیدار شده و بعد تا طلوع خوابیده، حمل نموده بر اینکه حتماً قصد او این بوده که تا صبح بخوابد، ما گفتیم که اصلاً روایت عیص ظهور ندارد و حکم حیثی است و اگر ظهور داشته باشد، ظهوری نیست که به اندازه ظهور این باشد، گرچه تصمیم به خواب ندارد ولی ظهور این در اطلاق بسیار قوی تر از ظهور آن در اطلاق است، آن اصلاً ظهور ندارد، اما ایشان می فرماید آن این را تخصیص زده، در صورتی که باید به ظاهر این اخذ کنیم و آن اصلاً ظهور ندارد و بر فرض ظهور داشته باشد، بسیار ضعیف است که بگوئیم حتی صورت اصباح را نیز می خواهد بگوید، غیر از آن حیثیتی که مورد خلاف بوده، این را نیز خواسته بگوید.

حالا نسخه ای که مکرر شده، عرض کنم، الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، بعد می گوید و ان لم یستیقظ حتی یصبح أتم یومه و جاز له، این ذیل به کجا مربوط است؟ به دو گونه ذیل را می توان معنا نمود ؛ یکی این است که به طور کلی ان لم یستیقظ، دو استیقاظ فرض کرده بود، این لم یستیقظ این است که هنگامی که خوابید، اصلاً بیدار نشد، و دوم این است که که به خواب دوم مربوط باشد که یعنی از خواب دوم بیدار نشد، مرحوم آقای حکیم مدعی است که این به خواب دوم مربوط است، به خاطر اینکه اینجا یک خواب احتلام و یک خواب وسط است و یک نوم بعدی است، اگر لم یستیقظ آخر به خواب اول مربوط باشد، اولی چندان احتیاج به بیان ندارد، در خواب اول که بیدار نشد، عمدی نیست، خیلی روشن بوده و کأنه چندان احتیاج به ذکر نداشته، و تکلیف خواب آخر به وسیله صدر روایت بیان شده که قضاء دارد، تکلیف خواب وسط روشن نشده، نمی توان گفت که تکلیف اولی که چندان نیاز به بیان نداشت، بیان شده باشد ولی دومی که بیشتر احتیاج به بیان دارد، بیان نشده باشد، لذا ایشان می فرماید به خواب وسط مربوط است.

ص: ۲۳۱

حالا عرض می کنم که خواب اول توضیح واضحات نیست، به دلیل اینکه این روایات وارد شده، ما فهمیده ایم، خواب عمدی و غیر عمدی به نماز صدمه می زند، اگر جنب خوابید یا در حال جنابت بود، وجود واقعی جنابت مضر به نماز است، ممکن است وجود واقعی اصباح چه عمد و چه غیر عمد مضر به صوم باشد، منتها از روایت می فهمیم که مضر نیست، ما از کجا بدانیم که بین صوم و صلات از این جهت تفاوت وجود دارد، این روایت فرق گذاشته و ما فهمیدیم، از این ناحیه نمی توانیم استفاده کنیم که به خواب وسط مربوط است. بنابراین، تکلیف هر سه خواب بنابر هر دو احتمال، یکی از صورت ها با مفهوم استفاده می شود، بنابر آن که مرحوم آقای حکیم می فرماید که لم یستیقظ به نوم وسط مربوط است، تکلف صوم اول با مفهوم موافقت استفاده می شود، در مورد آخر صریحاً فرموده که قضاء دارد و در مورد نوم وسط فرموده که جایز است و قضاء ندارد، با مفهوم موافقت استفاده می شود که نوم اول نیز اینطور است، و اگر به نوم اول مربوط باشد، نوم وسط با مفهوم مخالفت استفاده می شود، از اینکه می گوید لم یستیقظ، معلوم می شود که استیقاظ حکم دیگری دارد و با مفهوم مخالفت استفاده می شود که نوم وسط قضاء دارد، پس، آخری صریحاً ذکر شده، اگر به اول مربوط دانستیم، نوم وسط با مفهوم مخالفت استفاده می شود، و اگر به نوم وسط مربوط دانستیم، نوم اول با مفهوم موافقت استفاده می شود، پس، از این ناحیه نمی توانیم ترجیح بدهیم، ممکن است به اول مربوط بدانیم و

بگوئیم با مفهوم مخالفت نوم وسط نوم دوم است و قضاء دارد، حتی در این نسخه نیز احتمال لزوم قضاء هست. نسخه ای که مرحوم آقای حکیم پذیرفته نیز همینطور است، نسخه مورد قبول ایشان یک مقداری کمتر از این نسخه مکرر است.

ص: ۲۳۲

روایات دیگری نیز هست که آنها نیز با همین که حساب نشده، مطابق است، صحیحه حلبی رجل احتلم اول اللیل أو أصاب من أهله ثم نام متعمداً فی شهر رمضان حتی أصبح قال یتم صومه ذلک ثم یقضیه. عرض نمودم که مراد تعمد در اصباح نیست و تعمد در نوم داشته است و در مقابل این است که متوجه نبوده که وظیفه غسل دارد، از نظر داشتن یا نداشتن قصد غسل اطلاق دارد. این روایت بنابر فرض اول که محتلم شده باشد و بیدار شود و بعد بخوابد، خواب بعد از خواب احتلام است، و فرض دیگر نیز این است که اصلاً احتلامی نبوده است، این روایت به این صورت نقل شده است. ولی پس از مراجعه معلوم شد که نسخه های بسیار معتبر کافی با واو دارد و اینطور است که احتلم من اول اللیل و أصاب من أهله، و در روضه المتقین نیز و أصاب است، نسخه های معتبر در دست مرحوم مجلسی اول بوده، بنابراین، مفاد روایت این می شود که محتلم شده و از خواب بیدار شده و مباشرت کرده و بعد خوابیده، می فرمایند قضاء دارد، این نوم دوم حساب شده و حکم به قضاء شده، پس، خواب اول خواب احتلام است و خواب دوم خواب بعدی است، پس، این نیز بر طبق نسخ معتبر کافی خواب دوم حساب است. در تهذیب روایاتی را که صریح مانند است که قضاء دارد، به خواب دوم حمل نموده که اگر خواب احتلام را حساب نکنیم، این را نباید خواب دوم حساب کنیم.

روایت سماعه بن مهران قال سألته عن رجل أصابته جنابه فی جوف اللیل، اینکه أصابته جنابه گفته شده و أجنب نیست، ظاهر در احتلام است، فنام و قد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر قال علیه أن یتم صومه و یقضی یوماً آخر. این نیز مانند روایت قبلی است، آقایان این را به صورت عمد به اصباح حمل نموده اند، چرا اینطور حمل کنیم؟ مرحوم شیخ غیر متعمد را می گوید، به همین نیز استدلال می نماید و می فرماید معلوم می شود که نوم دوم قضاء دارد که یکی از روایات آن همین روایت سماعه است، نگفته عمد است، چون غیر صورت عمد را می خواهد بگوید، معلوم می شود که نوم احتلام را نوم اول و این را نوم دوم حساب نموده است.

خلاصه، مشهور فقهاء نوم احتلام را حساب نموده اند، و بر طبق قواعد نیز باید نوم احتلام را نوم اول حساب نمائیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۳ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل یا احتمال آن، فرض منجر شدن نوم به اصباح، ادله نوم اول و ما زاد بر آن را نسبت به قضاء و کفاره بررسی می نمایند. شخص جنبی که خوابیده و بیدار نشده، در خواب اول، دو، سه روایت دارد که از آنجا استفاده می شود که قضا دارد، شش روایت دارد که در آن قضا نیست، یک روایت ثالث نیز هست که آن یک مضمون خاصی دارد.

این بحث هائی که شد، یک مقداری خواستم یک نحوه تکرار و فی الجمله تکرار با ضمیمه اضافاتی عرض کنم.

حالا همین روایات را می خوانیم، و لو خواندیم ولی دوباره خواندن بد نیست، روایاتی که مثبت قضا است، سه روایت است ؛ یکی مرسله ابراهیم بن عبد الحمید است که جواهر و بسیاری به همین تمسک کرده اند، مرحوم شیخ طوسی نیز به همین تمسک کرده منتها مرحوم شیخ به این در نوم ثالث تمسک کرده، ولی عقیده ما این است که روایات نسبت به نوم اول کالصریح است، اطلاق و تقیید هر چیزی صحیح نیست، بعضی چیزها هست که عرف آبی از تقیید می داند، سابقاً عرض کردم که مثلاً می گوید اگر سن کسی فرض کنید به پانزده سال برسد، مکلف است، شما بگوئید ما قید می زنیم و می گوئیم پنج سال نیز اضافه بر پانزده سال برسد، عرف به این مساعد نیست، روایتی را که بیست سال گفته باشد، با روایتی که می گوید پانزده سال برسد، معارض می داند و جمع عرفی ندارد، در باب مسافر می گویند اگر به هشت فرسخ برسد، سفر است، این می خواهد بگوید ده فرسخ، بیست فرسخ باید باشد، معارض است، جمع عرفی نیست، اما بگوید شرط سفر این است که مباح باشد، از اول نیت داشته باشد، اینطور قیود را عرف ابا ندارد، قیود فرق دارد. مسئله ای که می گوید کسی جنب شد و خوابید، بگوئیم این می گوید سه مرتبه خوابیده باشد، خوابیده و بیدار شده و دوباره خوابیده و بیدار شده، قید بزنیم، عرف این را نمی پذیرد، حالا- بگوئیم مربوط به خواب اول هست و بقیه حکم دیگر دارد، نه در این مورد، چون در این مورد گاهی بالاولویه معلوم می شود، ممکن است اولی داخل باشد و بقیه خارج باشد، بگویند خیلی روشن نیست صورت تکرار چه باشد، اگر گفتند اشکالی ندارد، بگویند این مکرر شد، عرف چندان ابا از تقیید ندارد، ولی بخواهیم اول را اخراج کنیم و بگوئیم اینها را که حکم اثبات کرده، قید بزنیم و اول را اخراج کنیم، این عرفی نیست. بنابراین، باید بگوئیم همه این روایاتی که اثبات قضا یا قضا و کفاره کرده مانند روایت ابراهیم بن عبد الحمید، به حسب عرف نوم اول را نمی شود خارج کرد.

ص: ۲۳۴

یکی از اینها مرسله ابراهیم بن عبد الحمید است، به این سابق اشاره کردیم که به احتمال قوی این مرسله ابراهیم بن عبد الحمید که می گوید بعض الموالی، مراد از بعض الموالی همان ابی بصیر باشد و در اصل این یک روایت باشد، اگر یک روایت شد،

دیگر دلالت آن کاملاً محل چیز می شود، چون روایت این است : فمن أجنب فی شهر رمضان فنام حتی یصبح فعلیه عتق رقبه أو اطعام ستین مسکیناً و قضی ذلک و یتم صیامه و لن یدرکه أبداً. در روایت أبی بصیر اسمی از نوم نبرده ولی تعبیرات خیلی شبیه است، أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لن یدرکه أبدا. خیلی احتمال هست در اثر نقل به معنا یک چیز است، این تفاوت ها می کند، چون در اینجا متعمد در سؤال درج شده، مفهوم ندارد که تکلیف غیر متعمد را نفی کند و بگوید در آن نیست، متعمد در سؤال درج شده، ولی مورد بحث که متعمد و ناوی است، این را نمی تواند اثبات کند کسی که نیت کرده بود قبل از فجر غسل کند، منافات پیدا نمی کند، قدر مسلم آن روایت این می شود که در روزه کسی که در اصباح جنباً تعمد دارد، قضاء و کفاره هست، اشکالی ندارد، ما نیز این را قائل هستیم، پس، این روایت هیچ نحو منافات ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عرض می کنم، چون آن یکی کلمه نوم دارد، به نظر می رسد که یک روایت است، آن روشن نکرده، عرض می کنم، بالاخره این منافات ندارد، می گوید درباره چنین رجلی چنین چیزی فرموده، حالا دنباله چیزی بوده حضرت فرموده، این منافات ندارد.

ص: ۲۳۵

دو روایت دیگر هست که اینگونه نیست که بگوئیم صورت عمد را می خواهد بگوید، یکی روایت مروزی، باب ۱۱ روایت ۲ است : عن الفقیه علیه السلام قال اذا أجنب الرجل فی شهر رمضان بلیل و لا یغتسل حتی یصبح فعلیه صوم شهرین متتابعین مع صوم ذلک الیوم و لا یدرک فضل یومه. و دیگری روایت دعائم الاسلام روایت ۹ است : فی من وطی ء امرأته فی لیل شهر رمضان فلیتطهر قبل طلوع الفجر فان ضیع الطهر و نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر و هو مجنب فلیغتسل و لیستغفر ربه و یتم صومه و علیه قضاء ذلک الیوم، و ان لم یتعمد النوم و غلبته عیناه حتی أصبح فلیغتسل حین یقوم و یتم صومه و لا شی ء علیه. این چیزی که در ذیل می گوید و ان لم یتعمد النوم، نوم عمدی نبود، نگفت که لم یتعمد النوم الی الصباح، اصل نوم عمدی نبود، بدون اختیار چرت زد، حضرت می فرمایند، اشکالی ندارد، پس، آن اول عمد که گفته، نه اینکه تعمد در اصباح است، تعمد در نوم است، از این دو روایت استفاده می شود نوم عمدی باشد، یک مرتبه شخص متوجه نیست که جنب است، صورت عمد این را خارج است، متوجه بوده که جنب است و وظیفه غسل دارد، متعمداً می خوابد، اطلاق آن شامل اینکه قاصد باشد که قبل از وقت غسل کند یا قاصد نباشد، این دو روایت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر، روایت دعائم نوم دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن روایت سلیمان بن حفص مروزی است، اینها بالاطلاق شامل است، ما نمی خواهیم بگوئیم خصوص نوم است، اطلاق آن شامل نوم نیز می باشد.

در مقابـل اینها شـش روایت هست که پنـج روایت صـحیح و یک روایت موثق است، به عقیـده ما هیچکـدام از این دو روایت صلاحیت استناد ندارد، به نظر مختار خلافاً لمرحوم حاجی نوری دعائم الاسلام صلاحیت استناد ندارد، تازه اگر دعائم الاسلام مسـند نیز بود، محل حرف بود، چون مؤلف کتاب از مؤسسـین اسـماعلیه و مستحکم کنندگان مذهب آنان است منتها از کتب امامیه

استفاده کرده، اگر آن بود، مسند آن را نیز قبول نداشتیم تا چه رسد به این روایتی که مرسل است، مرحوم حاجی نوری به اینها عمل می کنـد، ما عمل نمی کنیم، روایت سـلیمان بن حفص مروزی را نیز خلافاً لمرحوم آقای خوئی ما قبول نداریم، حالا این دو روایت از نظر سند محل مناقشه است، ما علی الفرض می گوئیم، به فرض نیز باشد، روایات صحاح متعدد در مقابل آن قرار دارد که پنـج روایت صـحاح و یکی موثق است، آن روایات را نیز می خوانیم، همانطور که سابق عرض کردم، بین بسـیاری از روایـات تعارضـی وجود نـدارد، فرض کنیـد روایت سلیمان بن حفص مروزی را پـذیرفتیم، این یـک روایت مطلقی است، آن یکی خاص است، این را تخصـیص می زند، مرحوم آقای خوئی اینها را با هم متباین حساب کرده، ما می گفتیم متباین نیست، مـا علی الفرض متبـاین بحث می کنیم، بر فرض متبـاین باشـد و بر فرض صـحت سـند داشـته باشـد، در مقابـل روایات دیگری هست.

یکی روایت ۵، صـحیحه عیص القـاسم قال سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن رجل أجنب فی شـهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسـل حتی طلع الفجر قال یتم صومه و لا قضاء علیه. این ماننـد روایت سـلیمان بن حفص است، هر دو قیـد نوم نـدارد، اطلاق دارد، منتها این صـحیحه است، و مرحوم آقای خوئی می فرمایـد آن دیگری نیز صـحیحه است، حالا بعـد ما علی الفرض بحث می کنیم، این یکی از روایات صـحیحی است که بالاطلاق دلالت می کند، بلکه به نظر ما اطلاق نیست و ما اینها را نصوصـیت قائـل هستیم به این معنـا که اگر شـارع دربـاره نوم گفته بود که قضا نـدارد و صـحیح است، ممکن بود به نوم اختصاص داشـته باشـد، همینطور انسان یقضه بنشـیند و غسل نکند، برای کفایت دلیل نباشد، ولی اگر برای غیر نائم گفته باشد و فرضاً در مورد غیر نائم باشد، بالاولویه برای نفی قضاء از نائم اسـتفاده می شود، در طرف اثبات نمی شود اثبات کرد، مانند روایت سلیمان بن حفص مروزی طرف اثبات است، فرض کنیـد آن غیر نائم را می خواهـد بگویـد، گفتیم که روزه انسان بیـدار قضاء دارد، نمی شود فرض نائم را با آن اسـتفاده کرد، ولی اگر از شـخص مستیقظ نفی قضاء کردیم، بالاولویه نسبت به نائم استفاده می شود، پس، این روایت عیص بن قاسم یا اطلاق دارد که بعید نیست و به نظر ما دارد، و یا اگر اطلاق نداشـته باشد، بالاولویه نسبت به نائم و مورد بحث استفاده می شود، پس، این یک روایت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ممکن است تعمد باشد، اعم است، متوجه بوده، تعمد بر اصباح لازم نیست، مرحوم آقای خوئی نیز در موارد دیگر فرموده که این افعال که دلالت نمی کند، من أتلف مال الغیر فهو له ضامن، همه ضمان را می گویند که اختیار و غیر اختیار ندارد، و لو تعمد نداشته، اتلاف کرده، در این افعال عمد نهفته نیست.

خلاصه، این روایت بالاطلاق یا بالنصوصیه دلالت می کند، نسبت به مسئله جاری باید بگوئیم بالنصوصیه دلالت می کند، چون فرضاً مورد یقظه باشد، بالاولویه استفاده می شود، این قدر متیقن است، نمی شود از این روایت یقظه را خارج کرد، پس، یقظه که یقیناً قضا ندارد، اولویت نیز دلالت می کند که نوم نیز هست.

روایت دوم، صحیحه سلیمان بن أبی زنیبه، اینکه زینبه نوشته اند، صحیح آن زنیبه است، عرض کردم که به دلیل اینکه صفوان از او نقل می کند، ثقه است، کتبت الی أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام أسأله عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر فکتب علیه السلام الی بخطه و أنا أعرفه مع مصادف، مصادف یکی از روات است که واسطه ارسال جواب حضرت بوده، یغتسل من جنابته و یتم صومه و لا شی ء علیه.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : می گویم نوم عمد است، ممکن است شارع ارفاق کرده باشد و بگوید مردم استراحت کنند و رفع خستگی شود، اولویت دارد، ممکن است شارع اجازه دهد و بگوید بخوابند، گرچه خودش می داند اگر بخوابد، خواب می ماند، اما یقظه اینطور نباشد، بین اینها تفاوت وجود دارد، اولویت عرفی دارد، می تواند ارفاق کند، نومکم سباتا، موجب راحتی نوعی است و شارع ارفاق کرده باشد، اما این را که بیدار نشسته و غسل نکند، اجازه نمی دهد، اولویت دارد، این را نباید انکار کرد.

ص: ۲۳۸

روایت سوم، صحیحه معاویه بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب من أول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء.

روایت بعدی، روایت ۱۴ صحیحه ابن رئاب قال سئل أبو عبد الله علیه السلام و أنا حاضر عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان فینام فلا یغتسل حتی یصبح قال لا بأس، یغتسل و یصلی و یصوم.

روایت ۱۸ باب که آن نیز صحیحه است، ابن أبی نصر عن أبی سعید القماط انه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن من أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال لا شی ء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال.

این تا اینجا پنج روایت است، روایت ششم روایت ۱۵، موثقه ابن بکیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم نام حتی أصبح قال لا بأس.

دو روایت آن طرف و شش روایت این طرف هست، بر فرض که تعارض وجود داشت، آنها مطابق شهرت بود و آنها صحاح بود و آنها اعتبار نداشت.

حالا فرض کنیم که تعارض وجود داشته باشد و بگوئیم بین اینها تعارض تباینی وجود دارد، روایت صحیحه ای هست که آن این مشکل را حل می کند، روایت ۷، صحیحه بزنطی، الحسین بن سعید عن أحمد بن محمد، این بزنطی است، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال سألته عن رجل أصاب من أهله فی شهر رمضان أو أصابته جنابه ثم نام حتی یصبح متعمداً، قال یتم ذلک الیوم و علیه قضائه. این متعمداً که بعد آمده، می گوید عمداً تا صبح می خوابد، ظاهر اینکه بعد از حتی یصبح آمده، این است که اصباح او عمدی است.

ص: ۲۳۹

چون آن دو روایت را ضعیف می دانستیم، از اطلاق شش روایت استفاده می شد که اگر عمدی نیز باشد لا قضاء علیه، این روایت اخص است و آنها را تخصیص می زد، این بنابر این است که آن دو روایت را که اثبات قضا کرده، کالعدم حساب کنیم و آن شش روایتی که نافی قضا است، مطلقات است و این یکی خاص است، آنها را تخصیص می زند.

و اگر قرار شد آن دو روایت مقابل را اخذ کنیم، مسئله بنابر قانون انقلاب نسبت حل می شود، دو روایت می گوید قضاء دارد و روایات دیگر می گوید قضاء ندارد و یک روایت می گوید متعمد قضا دارد، آن روایاتی را که می گوید قضا ندارد، با روایت متعمد تخصیص می زنیم و بعد از تخصیص، اخص می شود و روایاتی را که می گوید قضا دارد، تخصیص می زند، قهراً آن نیز در مورد متعمد می شود. و یک مطلبی نیز ظاهراً سابقاً عرض کرده ام، ما انقلاب نسبت را بین دو عام قائل نیستیم، بر خلاف قوم که اصلاً این در کلمات آقایان معنون نیست، ما می گوئیم انقلاب نسبت در عامین صحیح نیست، در این موارد مطلقات

است، اگر به شکل عام بود، می گفتیم دو متباین معارض است، چون به شکل مطلق است، اشکال ندارد و می شود با انقلاب درست کرد، اگر شد در وقت دیگری تفصیل این را عرض می کنم.

بنابراین، در نوم اول در غیر متعمد قضاء و کفاره ندارد. در غیر متعمد اصباح سه صورت وجود دارد ؛ یکی این است که غفلت دارد، و دوم این است که مردد است که اگر بیدار شد، غسل را انجام بدهد یا ندهد، درباره اینکه ذهول دارد و اصلاً توجه ندارد، بعد از اینکه صورت متعمد خارج شد، نتیجه آن این می شود که غیر متعمد اشکالی ندارد، پس، کسی که ذاهل و غافل بود، حکمی ندارد و لا شی ء علیه.

مرحوم آقای خوئی به وسیله روایاتی که درباره ناسی وارد شده، می فرماید قضا دارد و کفاره ندارد و کفاره خارج شده است. ولی سابقاً نیز عرض کردم که روایات ناسی برای نسیان حتی أصبح نیست، ایشان می فرماید ذاهل ناسی است یعنی می دانسته و فراموش کرده، مورد روایات ناسی این است که اقل مقدار آن باید یک روز کامل در حال نسیان باقی مانده باشد و نمازهای او باطل شده باشد، در این صورت روزه او نیز باطل است، یک روز بدون نماز مانده باشد، شارع روزه او را نیز نپذیرفته، اما به صرف اصباح که مورد بحث است، آن شاهد نیست، مرحوم آقای خوئی به آن برای اصباح استدلال نموده است، این هیچ دلیل نیست.

بنابراین، ذاهل اشکالی ندارد و قضا و کفاره ندارد، این را نیز اختیار کردیم که مردد نیز اشکالی ندارد، چون او نیز متعمد نیست، فقط ممکن است اشکال این باشد که این عبادت است، در عبادت، کسی که در اتیان جازم نیست، این چگونه عبادتی است؟ این را عرض کردم که چیزی را انسان به رجاء انجام دهد و مطابق واقع شود، اشکالی ندارد و کفایت می کند، اینجا نیز شخص به رجاء و احتمال اینکه شاید آب مناسبی بود که با آن غسل می کردم و روزه ای می گرفتم، اگر مطابق واقع شود، این احتمال برای قربی بودن کافی است، و چون در روایت می گوید فقط صوم متعمد صحیح نیست و این غیر متعمد است و قصد احتمالی برای اتیان داشته، کفایت می کند، لذا ممکن است متردد را نیز بگوئیم صحیح است، فقط یک مطلبی که احتیاط کردم و الآن نیز احتیاط می کنم، این است که آن روایتی که می گوید قضاء و کفاره دارد، ممکن است کسی الغاء خصوصیت کند و بگوید مراد از متعمد کسی است که معذور نیست و غذری ندارد، و چون شخصی که تصمیم ندارد، عذری ندارد به صرف اینکه با تردید باشد، چون عقیده ما این است موافقت قطعیه لازم است، کسی که تنجز پیدا کرده، نباید به سراغ احتمالی برود، ممکن است از آن کسی الغاء خصوصیتی بکند، من جازم نیستم، لذا می گویم این را باید احتیاط کرد.

یـک مطلبی که در بحث اسم آن را نبردیم، این است که می گفتیم چه مـانعی دارد با رجاء این عمل انجام شود؟ ممکن اسـت این اشـکال بیایـد که سابقاً عرض کردم که از روایات اسـتفاده می شود فریضه لا یـدخله الشک، صوم فریضه است و فرض الله است لا یدخله الشک و رجاء فایده ندارد، بنابر قانون کلی که فرضه لا یدخله الشک، ممکن است محکوم به بطلان شود.

جواب این اشـکال این است که صوم فریضه است، آیا این نیز که اصـباح جایز نیست، فریضه است؟ فریضه بودن این که اثبات نشده، نماز فریضه است، ولی به دلیل اینکه رکعتین اخریین فریضه نیست آنجا یدخله الشک، اینجا نیز می گوئیم اصل صوم

فریضه است، ولی نمی توانیم فریضه بودن اصباح را اثبات کنیم، پس، از این راه نمی توانیم حکم به بطلان کنیم، اگر از متعمد الغاء خصوصیت نشد، باید بگوئیم که مردد نیز اشکالی ندارد، این در مورد خواب اول بود.

امـا دربـاره نوم دوم برخی روایـات هست، چهـار روایت دربـاره نوم دوم است یعنی نوم بعـد الاحتلام که به عقیـده ما نوم دوم است، آنجا اثبات قضا کرده است.

یکی همین صـحیحه هشـتم، صـحیحه حلبی است، این صحیحه حلبی بر طبق نسخ معتبر کافی که مقابله کرده ام و نسخه ای که در نزد مؤلف روضه المتقین بوده که به طور بتی می گویـد و اختلاف نسـخه نیز نقل نمی کند، این واو است، رجل احتلم أول اللیل و أصاب من أهله، محتلم شـده و از خواب بیـدار شده و مباشـرت کرده و ثم نام متعمداً فی شـهر رمضان حتی أصـبح، که این نوم بعـد النوم احتلاـم است، قـال یتم صومه ذلـک ثم یقضـیه، در نوم دوم که نوم بعـد الاحتلام است، قضاء را اثبات کرده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن دخالت ندارد، البته شاید دخالت داشته باشد، اصلًا به خاطر نداشته که بر عهده او هست و جنب است و خوابیده، ممکن است دخالت داشته باشد، آن متوجه است که جنب است و خوابیده منتها تعمد اصباح در آن نهفته نیست، و لو متعمد و متوجه بوده و گفته می خوابم و بعد غسل می کنم.

موثقه سماعه بن مهران، حدیث ۱۰، قال سألته عن رجل أصابته جنابه فی جوف اللیل فی رمضان، ما می گوئیم این أصابته جنابه که در مواردی در مقابل أجنب است، مراد این است که محتلم شده، محتلم شده و بیدار شده و دوباره خوابیده، فنام و قد علم بها، یعنی بعد از بیداری، و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر فقال علیه أن یتم صومه و یقضی یوماً آخر.

صحیحه محمد بن مسلم، حدیث ۱۱، عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان ثم ینام قبل أن یغتسل.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : فرد متعارف آن تصیبه الجنابه است، کأنه لعب به یا تلاعب معه الشیطان و جنب شده، این کنایه از آن است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نوم بعد الاحتلام است، نوم رسمی بعد از مباشرت را نیز دارد، اینها در مورد بعد از احتلام است، البته بالاولویه استفاده می شود ولی بالنصوصیه نیز بعد از مباشرت را دارد، حالا این را می خوانم.

حدیث ۱۶، حدیث ابن أبی یعفور است که گفتیم بر طبق نقل تهذیب و استبصار اینطور است و نسخه فقیه اختلافی است و نسخه صحیح همین نسخه مرحوم شیخ است که به خط مرحوم شیخ بوده، الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر، که نوم بعد از احتلام است.

این چهار روایت در نوم بعد از احتلام است، در دو روایت دیگر، سخن از احتلام نیست، یکی صحیحه معاویه بن عمار قلت الرجل یجنب من أول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء قلت فانه استیقظ ثم نام حتی أصبح قال فلیقض ذلک الیوم عقوبه.

دیگری روایت فقه رضوی است، آن را قائل نیستیم، می گوید انتبهت قی بعض اللیل ثم نمت و توانیت و لم تغتسل و کسلت فعلیک صوم ذلک الیوم و اعاده یوم آخر مکانه، و ان تعمدت النوم الی أن تصبح فعلیک قضاء ذلک الیوم و الکفاره، اگر تعمد

نیست، کسالت است و می گوید بعد انجام می دهم، عمد نیست منتها می گوید چه الزامی دارد حالا غسل کنم، بعد غسل می کنم، این قضاء دارد که شخص این کارها را انجام ندهد، ولی اگر تعمد در اصباح داشت، کفاره نیز دارد.

این روایاتی است که در نوم دوم اثبات قضاء کرده و هیچ معارضی ندارد، پس، به حسب روایات اثبات قضاء می شود. نوم های مازاد بر نوم دوم، از بسیاری بالاطلاق یا بالاولویه ثبوت قضا استفاده می شود، وقتی که در نوم دوم قضا داشت، در نوم های بعدی نیز قضاء دارد، ولی به خاطر اینکه برای کفاره هیچ دلیل نداریم، کفاره ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عرض کردم، آنها را جمعاً بین الادله به عمد حمل کردیم، اولاً، با روایت ابی بصیر باشد، آن همان عمد است، و اگر اطلاق داشت، به عمد حمل می شد، اشکالی نیست.

حالا دو، سه مطلبی که بحث علمی ندارد، صورت مسئله را می خوانم که دیگر تکرار نشود، الاحوط الحاق غیر شهر رمضان من الصوم المعین به، روایات نوم اول و ما زاد درباره ماه مبارک رمضان وارد شده بود، می گوید احتیاط این است که بقیه را نیز ملحق کنیم، این سهو قلم ایشان است، باید بگوید الاحوط استحباباً، چون مبنای ایشان در سابق که حتی مسئله نوم نیست و یقظه کامل است، احتیاط استحبابی می داند، ولی اینجا درباره نوم احتیاط وجوبی باشد که ظاهر تعبیر است، این تسامح در تعبیر است، الاحوط استحباباً باید گفت، فی حکم استمرار النوم الاول أو الثانی أو الثالث اذا کان الصوم مما له کفاره، در مانند نذر نیز بگوئیم هست، حتی کفاره که در ثالث مشهور قائل شده اند، بگوئیم اینجا نیز هست، احتیاط استحبابی در اینجا نیز بگوئیم.

آقایـان نوم ثالث را عنوان کرده انـد، دیگر رابع و خامس و بالاتر، همان حکم را دارد که اگر عمـدی نشـد، کفاره نـدارد ولی قضاء دارد، اذا استمر النوم الرابع أو الخامس فالظاهر أن حکمه حکم النوم الثالث.

الجنابه المستصـحبه کالمعلومه فی الاحکام المـذکوره، منتها مرحوم آقای حکیم می فرمایـد، این بمانـد، چوم این یک مقداری بحث دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

این بحث هائی که شد، یک مقداری خواستم یک نحوه تکرار و فی الجمله تکرار با ضمیمه اضافاتی عرض کنم.

حالا همین روایات را می خوانیم، و لو خوانـدیم ولی دوباره خوانـدن بد نیست، روایاتی که مثبت قضا است، سه روایت است ؛ یکی مرسله ابراهیم بن عبـد الحمیـد است که جـواهر و بسـیاری به همین تمسـک کرده انـد، مرحوم شـیخ طوسـی نیز به همین تمسـک کرده منتهـا مرحـوم شـیخ به این در نـوم ثـالث تمسـک کرده، ولی عقیـده مـا این است که روایـات نسبت به نوم اول کالصـریح است، اطلاـق و تقییـد هر چیزی صـحیح نیست، بعضـی چیزهـا هست که عرف آبی از تقییـد می دانـد، سابقاً عرض کردم که مثلاً می گوید اگر سن کسـی فرض کنید به پانزده سال برسد، مکلف است، شما بگوئید ما قید می زنیم و می گوئیم پنـج سـال نیز اضـافه بر پـانزده سـال برسـد، عرف به این مساعـد نیست، روایتی را که بیست سال گفته باشـد، با روایتی که می گویـد پانزده سال برسد، معارض می داند و جمع عرفی ندارد، در باب مسافر می گویند اگر به هشت فرسخ برسد، سـفر است، این می خواهـد بگوید ده فرسخ، بیست فرسخ باید باشد، معارض است، جمع عرفی نیست، اما بگوید شـرط سـفر این است که مباح باشـد، از اول نیت داشـته باشـد، اینطور قیود را عرف ابا ندارد، قیود فرق دارد. مسئله ای که می گوید کسـی جنب شد و خوابید، بگوئیم این می گوید سه مرتبه خوابیده باشد، خوابیده و بیدار شده و دوباره خوابیده و بیدار شده، قید بزنیم، عرف این را نمی پـذیرد، حالاـ بگـوئیم مربـوط به خـواب اول هست و بقیه حکم دیگر دارد، نه در این مـورد، چون در این مورد گـاهی بالاولویه معلوم می شود، ممکن است اولی داخل باشـد و بقیه خارج باشد، بگویند خیلی روشن نیست صورت تکرار چه باشد، اگر گفتنـد اشـکالی نـدارد، بگوینـد این مکرر شـد، عرف چندان ابا از تقیید ندارد، ولی بخواهیم اول را اخراج کنیم و بگوئیم اینها را که حکم اثبات کرده، قید بزنیم و اول را اخراج کنیم، این عرفی نیست. بنابراین، باید بگوئیم همه این روایاتی که اثبات قضا یا قضا و کفاره کرده مانند روایت ابراهیم بن عبد الحمید، به حسب عرف نوم اول را نمی شود خارج کرد.

ص: ۲۴۵

یکی از اینها مرسله ابراهیم بن عبد الحمید است، به این سابق اشاره کردیم که به احتمال قوی این مرسله ابراهیم بن عبد الحمید که می گوید بعض الموالی، مراد از بعض الموالی همان ابی بصیر باشد و در اصل این یک روایت باشد، اگر یک روایت شد،

دیگر دلالت آن کاملاً محل چیز می شود، چون روایت این است : فمن أجنب فی شهر رمضان فنام حتی یصبح فعلیه عتق رقبه أو اطعام ستین مسکیناً و قضی ذلک و یتم صیامه و لن یدرکه أبداً. در روایت أبی بصیر اسمی از نوم نبرده ولی تعبیرات خیلی شبیه است، أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح قال یعتق رقبه أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً و قضی ذلک الیوم و یتم صیامه و لن یدرکه أبدا. خیلی احتمال هست در اثر نقل به معنا یک چیز است، این تفاوت ها می کند، چون در اینجا متعمد در سؤال درج شده، مفهوم ندارد که تکلیف غیر متعمد را نفی کند و بگوید در آن نیست، متعمد در سؤال درج شده، ولی مورد بحث که متعمد و ناوی است، این را نمی تواند اثبات کند کسی که نیت کرده بود قبل از فجر غسل کند، منافات پیدا نمی کند، قدر مسلم آن روایت این می شود که در روزه کسی که در اصباح جنباً تعمد دارد، قضاء و کفاره هست، اشکالی ندارد، ما نیز این را قائل هستیم، پس، این روایت هیچ نحو منافات ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عرض می کنم، چون آن یکی کلمه نوم دارد، به نظر می رسد که یک روایت است، آن روشن نکرده، عرض می کنم، بالاخره این منافات ندارد، می گوید درباره چنین رجلی چنین چیزی فرموده، حالا دنباله چیزی بوده حضرت فرموده، این منافات ندارد.

ص: ۲۴۶

دو روایت دیگر هست که اینگونه نیست که بگوئیم صورت عمد را می خواهد بگوید، یکی روایت مروزی، باب ۱۱ روایت ۲ است : عن الفقیه علیه السلام قال اذا أجنب الرجل فی شهر رمضان بلیل و لا یغتسل حتی یصبح فعلیه صوم شهرین متتابعین مع صوم ذلک الیوم و لا یدرک فضل یومه. و دیگری روایت دعائم الاسلام روایت ۹ است : فی من وطی ء امرأته فی لیل شهر رمضان فلیتطهر قبل طلوع الفجر فان ضیع الطهر و نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر و هو مجنب فلیغتسل و لیستغفر ربه و یتم صومه و علیه قضاء ذلک الیوم، و ان لم یتعمد النوم و غلبته عیناه حتی أصبح فلیغتسل حین یقوم و یتم صومه و لا شی ء علیه. این چیزی که در ذیل می گوید و ان لم یتعمد النوم، نوم عمدی نبود، نگفت که لم یتعمد النوم الی الصباح، اصل نوم عمدی نبود، بدون اختیار چرت زد، حضرت می فرمایند، اشکالی ندارد، پس، آن اول عمد که گفته، نه اینکه تعمد در اصباح است، تعمد در نوم است، از این دو روایت استفاده می شود نوم عمدی باشد، یک مرتبه شخص متوجه نیست که جنب است، صورت عمد این را خارج است، متوجه بوده که جنب است و وظیفه غسل دارد، متعمداً می خوابد، اطلاق آن شامل اینکه قاصد باشد که قبل از وقت غسل کند یا قاصد نباشد، این دو روایت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نام متعمداً حتی یطلع علیه الفجر، روایت دعائم نوم دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن روایت سلیمان بن حفص مروزی است، اینها بالاطلاق شامل است، ما نمی خواهیم بگوئیم خصوص نوم است، اطلاق آن شامل نوم نیز می باشد.

در مقابل اینها شش روایت هست که پنج روایت صحیح و یک روایت موثق است، به عقیده ما هیچکدام از این دو روایت صلاحیت استناد ندارد، به نظر مختار خلافاً لمرحوم حاجی نوری دعائم الاسلام صلاحیت استناد ندارد، تازه اگر دعائم الاسلام مسند نیز بود، محل حرف بود، چون مؤلف کتاب از مؤسسین اسماعلیه و مستحکم کنندگان مذهب آنان است منتها از کتب امامیه

استفاده کرده، اگر آن بود، مسند آن را نیز قبول نداشتیم تا چه رسد به این روایتی که مرسل است، مرحوم حاجی نوری به اینها عمل می کند، ما عمل نمی کنیم، روایت سلیمان بن حفص مروزی را نیز خلافاً لمرحوم آقای خوئی ما قبول نداریم، حالا این دو روایت از نظر سند محل مناقشه است، ما علی الفرض می گوئیم، به فرض نیز باشد، روایات صحاح متعدد در مقابل آن قرار دارد که پنج روایت صحاح و یکی موثق است، آن روایات را نیز می خوانیم، همانطور که سابق عرض کردم، بین بسیاری از روایات تعارضی وجود ندارد، فرض کنید روایت سلیمان بن حفص مروزی را پذیرفتیم، این یک روایت مطلقی است، آن یکی خاص است، این را تخصیص می زند، مرحوم آقای خوئی اینها را با هم متباین حساب کرده، ما می گفتیم متباین نیست، ما علی الفرض متباین بحث می کنیم، بر فرض متباین باشد و بر فرض صحت سند داشته باشد، در مقابل روایات دیگری هست.

یکی روایت ۵، صحیحه عیص القاسم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر قال یتم صومه و لا قضاء علیه. این مانند روایت سلیمان بن حفص است، هر دو قید نوم ندارد، اطلاق دارد، منتها این صحیحه است، و مرحوم آقای خوئی می فرماید آن دیگری نیز صحیحه است، حالا بعد ما علی الفرض بحث می کنیم، این یکی از روایات صحیحی است که بالاطلاق دلالت می کند، بلکه به نظر ما اطلاق نیست و ما اینها را نصوصیت قائل هستیم به این معنا که اگر شارع درباره نوم گفته بود که قضا ندارد و صحیح است، ممکن بود به نوم اختصاص داشته باشد، همینطور انسان یقضه بنشیند و غسل نکند، برای کفایت دلیل نباشد، ولی اگر برای غیر نائم گفته باشد و فرضاً در مورد غیر نائم باشد، بالاولویه برای نفی قضاء از نائم استفاده می شود، در طرف اثبات نمی شود اثبات کرد، مانند روایت سلیمان بن حفص مروزی طرف اثبات است، فرض کنید آن غیر نائم را می خواهد بگوید، گفتیم که روزه انسان بیدار قضاء دارد، نمی شود فرض نائم را با آن استفاده کرد، ولی اگر از شخص مستیقظ نفی قضاء کردیم، بالاولویه نسبت به نائم استفاده می شود، پس، این روایت عیص بن قاسم یا اطلاق دارد که بعید نیست و به نظر ما دارد، و یا اگر اطلاق نداشته باشد، بالاولویه نسبت به نائم و مورد بحث استفاده می شود، پس، این یک روایت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ممکن است تعمد باشد، اعم است، متوجه بوده، تعمد بر اصباح لازم نیست، مرحوم آقای خوئی نیز در موارد دیگر فرموده که این افعال که دلالت نمی کند، من أتلف مال الغیر فهو له ضامن، همه ضمان را می گویند که اختیار و غیر اختیار ندارد، و لو تعمد نداشته، اتلاف کرده، در این افعال عمد نهفته نیست.

خلاصه، این روایت بالاطلاق یا بالنصوصیه دلالت می کند، نسبت به مسئله جاری باید بگوئیم بالنصوصیه دلالت می کند، چون فرضاً مورد یقظه باشد، بالاولویه استفاده می شود، این قدر متیقن است، نمی شود از این روایت یقظه را خارج کرد، پس، یقظه که یقیناً قضا ندارد، اولویت نیز دلالت می کند که نوم نیز هست.

روایت دوم، صحیحه سلیمان بن أبی زنیبه، اینکه زینبه نوشته اند، صحیح آن زنیبه است، عرض کردم که به دلیل اینکه صفوان از او نقل می کند، ثقه است، کتبت الی أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام أسأله عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل فأخر الغسل حتی طلع الفجر فکتب علیه السلام الی بخطه و أنا أعرفه مع مصادف، مصادف یکی از روات است که واسطه ارسال جواب حضرت بوده، یغتسل من جنابته و یتم صومه و لا شی ء علیه.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : می گویم نوم عمد است، ممکن است شارع ارفاق کرده باشد و بگوید مردم استراحت کنند و رفع خستگی شود، اولویت دارد، ممکن است شارع اجازه دهد و بگوید بخوابند، گرچه خودش می داند اگر بخوابد، خواب می ماند، اما یقظه اینطور نباشد، بین اینها تفاوت وجود دارد، اولویت عرفی دارد، می تواند ارفاق کند، نومکم سباتا، موجب راحتی نوعی است و شارع ارفاق کرده باشد، اما این را که بیدار نشسته و غسل نکند، اجازه نمی دهد، اولویت دارد، این را نباید انکار کرد.

ص: ۲۴۹

روایت سوم، صحیحه معاویه بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الرجل یجنب من أول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء.

روایت بعدی، روایت ۱۴ صحیحه ابن رئاب قال سئل أبو عبد الله علیه السلام و أنا حاضر عن الرجل یجنب باللیل فی شهر رمضان فینام فلا یغتسل حتی یصبح قال لا بأس، یغتسل و یصلی و یصوم.

روایت ۱۸ باب که آن نیز صحیحه است، ابن أبی نصر عن أبی سعید القماط انه سئل أبو عبد الله علیه السلام عن من أجنب فی أول اللیل فی شهر رمضان فنام حتی أصبح قال لا شی ء علیه و ذلک ان جنابته کانت فی وقت حلال.

این تا اینجا پنج روایت است، روایت ششم روایت ۱۵، موثقه ابن بکیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم نام حتی أصبح قال لا بأس.

دو روایت آن طرف و شش روایت این طرف هست، بر فرض که تعارض وجود داشت، آنها مطابق شهرت بود و آنها صحاح بود و آنها اعتبار نداشت.

حالا فرض کنیم که تعارض وجود داشته باشد و بگوئیم بین اینها تعارض تباینی وجود دارد، روایت صحیحه ای هست که آن این مشکل را حل می کند، روایت ۷، صحیحه بزنطی، الحسین بن سعید عن أحمد بن محمد، این بزنطی است، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال سألته عن رجل أصاب من أهله فی شهر رمضان أو أصابته جنابه ثم نام حتی یصبح متعمداً، قال یتم ذلک الیوم و علیه قضائه. این متعمداً که بعد آمده، می گوید عمداً تا صبح می خوابد، ظاهر اینکه بعد از حتی یصبح آمده، این است که اصباح او عمدی است.

ص: ۲۵۰

چون آن دو روایت را ضعیف می دانستیم، از اطلاق شش روایت استفاده می شد که اگر عمدی نیز باشد لا قضاء علیه، این روایت اخص است و آنها را تخصیص می زد، این بنابر این است که آن دو روایت را که اثبات قضا کرده، کالعدم حساب کنیم و آن شش روایتی که نافی قضا است، مطلقات است و این یکی خاص است، آنها را تخصیص می زند.

و اگر قرار شد آن دو روایت مقابل را اخذ کنیم، مسئله بنابر قانون انقلاب نسبت حل می شود، دو روایت می گوید قضاء دارد و روایات دیگر می گوید قضاء ندارد و یک روایت می گوید متعمد قضا دارد، آن روایاتی را که می گوید قضا ندارد، با روایت متعمد تخصیص می زنیم و بعد از تخصیص، اخص می شود و روایاتی را که می گوید قضا دارد، تخصیص می زند، قهراً آن نیز در مورد متعمد می شود. و یک مطلبی نیز ظاهراً سابقاً عرض کرده ام، ما انقلاب نسبت را بین دو عام قائل نیستیم، بر خلاف قوم که اصلاً این در کلمات آقایان معنون نیست، ما می گوئیم انقلاب نسبت در عامین صحیح نیست، در این موارد مطلقات

است، اگر به شکل عام بود، می گفتیم دو متباین معارض است، چون به شکل مطلق است، اشکال ندارد و می شود با انقلاب درست کرد، اگر شد در وقت دیگری تفصیل این را عرض می کنم.

بنابراین، در نوم اول در غیر متعمد قضاء و کفاره ندارد. در غیر متعمد اصباح سه صورت وجود دارد ؛ یکی این است که غفلت دارد، و دوم این است که مردد است که اگر بیدار شد، غسل را انجام بدهد یا ندهد، درباره اینکه ذهول دارد و اصلاً توجه ندارد، بعد از اینکه صورت متعمد خارج شد، نتیجه آن این می شود که غیر متعمد اشکالی ندارد، پس، کسی که ذاهل و غافل بود، حکمی ندارد و لا شی ء علیه.

ص: ۲۵۱

مرحوم آقای خوئی به وسیله روایاتی که درباره ناسی وارد شده، می فرماید قضا دارد و کفاره ندارد و کفاره خارج شده است. ولی سابقاً نیز عرض کردم که روایات ناسی برای نسیان حتی أصبح نیست، ایشان می فرماید ذاهل ناسی است یعنی می دانسته و فراموش کرده، مورد روایات ناسی این است که اقل مقدار آن باید یک روز کامل در حال نسیان باقی مانده باشد و نمازهای او باطل شده باشد، در این صورت روزه او نیز باطل است، یک روز بدون نماز مانده باشد، شارع روزه او را نیز نپذیرفته، اما به صرف اصباح که مورد بحث است، آن شاهد نیست، مرحوم آقای خوئی به آن برای اصباح استدلال نموده است، این هیچ دلیل نیست.

بنابراین، ذاهل اشکالی ندارد و قضا و کفاره ندارد، این را نیز اختیار کردیم که مردد نیز اشکالی ندارد، چون او نیز متعمد نیست، فقط ممکن است اشکال این باشد که این عبادت است، در عبادت، کسی که در اتیان جازم نیست، این چگونه عبادتی است؟ این را عرض کردم که چیزی را انسان به رجاء انجام دهد و مطابق واقع شود، اشکالی ندارد و کفایت می کند، اینجا نیز شخص به رجاء و احتمال اینکه شاید آب مناسبی بود که با آن غسل می کردم و روزه ای می گرفتم، اگر مطابق واقع شود، این احتمال برای قربی بودن کافی است، و چون در روایت می گوید فقط صوم متعمد صحیح نیست و این غیر متعمد است و قصد احتمالی برای اتیان داشته، کفایت می کند، لذا ممکن است متردد را نیز بگوئیم صحیح است، فقط یک مطلبی که احتیاط کردم و الآن نیز احتیاط می کنم، این است که آن روایتی که می گوید قضاء و کفاره دارد، ممکن است کسی الغاء خصوصیت کند و بگوید مراد از متعمد کسی است که معذور نیست و غذری ندارد، و چون شخصی که تصمیم ندارد، عذری ندارد به صرف اینکه با تردید باشد، چون عقیده ما این است موافقت قطعیه لازم است، کسی که تنجز پیدا کرده، نباید به سراغ احتمالی برود، ممکن است از آن کسی الغاء خصوصیتی بکند، من جازم نیستم، لذا می گویم این را باید احتیاط کرد.

ص: ۲۵۲

یـک مطلبی که در بحث اسم آن را نبردیم، این است که می گفتیم چه مـانعی دارد با رجاء این عمل انجام شود؟ ممکن اسـت این اشـکال بیایـد که سابقاً عرض کردم که از روایات اسـتفاده می شود فریضه لا یـدخله الشک، صوم فریضه است و فرض الله است لا یدخله الشک و رجاء فایده ندارد، بنابر قانون کلی که فرضه لا یدخله الشک، ممکن است محکوم به بطلان شود.

جواب این اشـکال این است که صوم فریضه است، آیا این نیز که اصـباح جایز نیست، فریضه است؟ فریضه بودن این که اثبات نشده، نماز فریضه است، ولی به دلیل اینکه رکعتین اخریین فریضه نیست آنجا یدخله الشک، اینجا نیز می گوئیم اصل صوم

فریضه است، ولی نمی توانیم فریضه بودن اصباح را اثبات کنیم، پس، از این راه نمی توانیم حکم به بطلان کنیم، اگر از متعمد الغاء خصوصیت نشد، باید بگوئیم که مردد نیز اشکالی ندارد، این در مورد خواب اول بود.

امـا دربـاره نوم دوم برخی روایـات هست، چهـار روایت دربـاره نوم دوم است یعنی نوم بعـد الاحتلام که به عقیـده ما نوم دوم است، آنجا اثبات قضا کرده است.

یکی همین صـحیحه هشـتم، صـحیحه حلبی است، این صحیحه حلبی بر طبق نسخ معتبر کافی که مقابله کرده ام و نسخه ای که در نزد مؤلف روضه المتقین بوده که به طور بتی می گویـد و اختلاف نسـخه نیز نقل نمی کند، این واو است، رجل احتلم أول اللیل و أصاب من أهله، محتلم شـده و از خواب بیـدار شده و مباشـرت کرده و ثم نام متعمداً فی شـهر رمضان حتی أصـبح، که این نوم بعـد النوم احتلام است، قـال یتم صومه ذلـک ثم یقضـیه، در نوم دوم که نوم بعـد الاحتلام است، قضاء را اثبات کرده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن دخالت ندارد، البته شاید دخالت داشته باشد، اصلاً به خاطر نداشته که بر عهده او هست و جنب است و خوابیده، ممکن است دخالت داشته باشد، آن متوجه است که جنب است و خوابیده منتها تعمد اصباح در آن نهفته نیست، و لو متعمد و متوجه بوده و گفته می خوابم و بعد غسل می کنم.

موثقه سماعه بن مهران، حدیث ۱۰، قال سألته عن رجل أصابته جنابه فی جوف اللیل فی رمضان، ما می گوئیم این أصابته جنابه که در مواردی در مقابل أجنب است، مراد این است که محتلم شده، محتلم شده و بیدار شده و دوباره خوابیده، فنام و قد علم بها، یعنی بعد از بیداری، و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر فقال علیه أن یتم صومه و یقضی یوماً آخر.

صحیحه محمد بن مسلم، حدیث ۱۱، عن الرجل تصیبه الجنابه فی شهر رمضان ثم ینام قبل أن یغتسل.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : فرد متعارف آن تصیبه الجنابه است، کأنه لعب به یا تلاعب معه الشیطان و جنب شده، این کنایه از آن است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نوم بعد الاحتلام است، نوم رسمی بعد از مباشرت را نیز دارد، اینها در مورد بعد از احتلام است، البته بالاولویه استفاده می شود ولی بالنصوصیه نیز بعد از مباشرت را دارد، حالا این را می خوانم.

حدیث ۱۶، حدیث ابن أبی یعفور است که گفتیم بر طبق نقل تهذیب و استبصار اینطور است و نسخه فقیه اختلافی است و نسخه صحیح همین نسخه مرحوم شیخ است که به خط مرحوم شیخ بوده، الرجل یجنب فی شهر رمضان ثم یستیقظ ثم ینام حتی یصبح، قال یتم یومه و یقضی یوماً آخر، که نوم بعد از احتلام است.

این چهار روایت در نوم بعد از احتلام است، در دو روایت دیگر، سخن از احتلام نیست، یکی صحیحه معاویه بن عمار قلت الرجل یجنب من أول اللیل ثم ینام حتی یصبح فی شهر رمضان قال لیس علیه شی ء قلت فانه استیقظ ثم نام حتی أصبح قال فلیقض ذلک الیوم عقوبه.

دیگری روایت فقه رضوی است، آن را قائل نیستیم، می گوید انتبهت قی بعض اللیل ثم نمت و توانیت و لم تغتسل و کسلت فعلیک صوم ذلک الیوم و اعاده یوم آخر مکانه، و ان تعمدت النوم الی أن تصبح فعلیک قضاء ذلک الیوم و الکفاره، اگر تعمد

نیست، کسالت است و می گوید بعد انجام می دهم، عمد نیست منتها می گوید چه الزامی دارد حالا غسل کنم، بعد غسل می کنم، این قضاء دارد که شخص این کارها را انجام ندهد، ولی اگر تعمد در اصباح داشت، کفاره نیز دارد.

این روایاتی است که در نوم دوم اثبات قضاء کرده و هیچ معارضی ندارد، پس، به حسب روایات اثبات قضاء می شود. نوم های مازاد بر نوم دوم، از بسیاری بالاطلاق یا بالاولویه ثبوت قضا استفاده می شود، وقتی که در نوم دوم قضا داشت، در نوم های بعدی نیز قضاء دارد، ولی به خاطر اینکه برای کفاره هیچ دلیل نداریم، کفاره ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عرض کردم، آنها را جمعاً بین الادله به عمد حمل کردیم، اولاً، با روایت ابی بصیر باشد، آن همان عمد است، و اگر اطلاق داشت، به عمد حمل می شد، اشکالی نیست.

حالا دو، سه مطلبی که بحث علمی ندارد، صورت مسئله را می خوانم که دیگر تکرار نشود، الاحوط الحاق غیر شهر رمضان من الصوم المعین به، روایات نوم اول و ما زاد درباره ماه مبارک رمضان وارد شده بود، می گوید احتیاط این است که بقیه را نیز ملحق کنیم، این سهو قلم ایشان است، باید بگوید الاحوط استحباباً، چون مبنای ایشان در سابق که حتی مسئله نوم نیست و یقظه کامل است، احتیاط استحبابی می داند، ولی اینجا درباره نوم احتیاط وجوبی باشد که ظاهر تعبیر است، این تسامح در تعبیر است، الاحوط استحباباً باید گفت، فی حکم استمرار النوم الاول أو الثانی أو الثالث اذا کان الصوم مما له کفاره، در مانند نذر نیز بگوئیم هست، حتی کفاره که در ثالث مشهور قائل شده اند، بگوئیم اینجا نیز هست، احتیاط استحبابی در اینجا نیز بگوئیم.

ص: ۲۵۵

آقایـان نوم ثالث را عنوان کرده انـد، دیگر رابع و خامس و بالاتر، همان حکم را دارد که اگر عمـدی نشـد، کفاره نـدارد ولی قضاء دارد، اذا استمر النوم الرابع أو الخامس فالظاهر أن حکمه حکم النوم الثالث.

الجنابه المستصـحبه کالمعلومه فی الاحکام المـذکوره، منتها مرحوم آقای حکیم می فرمایـد، این بمانـد، چوم این یک مقداری بحث دارد.

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بررسی صورت قطع به بیدار شدن و امکان غسل یا احتمال آن، فرض منجر شدن نوم به اصـباح، ادله نوم اول و ما زاد بر آن را نسبت به قضاء و کفاره بررسی می نمایند. شـخص جنبی که خوابیده و بیدار نشده، در خواب اول، دو، سه روایت دارد که از آنجا استفاده می شود که قضا دارد، شش روایت دارد که در آن قضا نیست، یک روایت ثالث نیز هست که آن یک مضمون خاصی دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۳ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

یکی از مبـاحث اصولی، مسـئله قیـام اصول و امـارات مقام قطع موضوعی طریقی است. در بیان مراد مرحوم شـیخ در رسائل از موضوعی طریقی و صـفتی، سه تفسـیر مختلف وجود دارد، به دلیـل اینکه این بحث به مسـئله بعـدی بی ارتبـاط نیست، به طور مختصر عرض می نمایم.

تفسـیر اول را مرحوم آشتیانی فرموده و مرحوم آقای بروجردی نیز همان را قائل شده و از دو قسـمت عبارت رسائل برای مختار خـود شاهـد آورده، و آن این است که موضوعی طریقی بـا طریقی محض در مقـام ثبوت و آثـار واقعی فرقی نـدارد و تفـاوت لفظی است، گاهی می گوید شـرب خمر نکن و گاهی می گوید از معلوم الخمر اجتناب کن، این معلوم بودن که در تعبیر دوم آمده، در حکم دخالت ندارد، چون اجراء موضوع که نفس شـرب خمر است، با علم حاصل می شود، در قضیه لفظیه علم ذکر شـده، اینماننـد این است که گفته می شود به بازار برو و گوشت خریـداری نما، رفتن به بازار در حکم دخالت نـدارد و برای اجراء خریـدن گوشت بایـد به بـازار برود، اصـل مقصود آمر خریـدن گوشت است و اگر با نرفتن به بازار نیز امکان خریـداری گـوشت باشـد، کفـایت می کنـد. معلـوم بـودن نیز از نظر ثبـوت و واقع فقـط طریق محض است و بـدون اینکه در حکم ثبوتی دخـالت داشـته باشـد، در قضـیه لفظیه ذکر شـده است، این موضوعی طریقی است که قهراً احکـام آن با طریقی محض یکسان خواهد بود.

ص: ۲۵۶

تفسـیر دوم را مرحوم حـاج آقا رضا همـدانی و مرحوم آقای حاج شـیخ در درر دارنـد، و آن این است که علم مأخوذ در لسان دلیل ثبوتاً دخالت دارد و حکم به متعلق علم بار نشده و علم برای حکم موضوعیت دارد، منتها علم به دو گونه ممکن است در

موضوع اخذ شود ؛ یکی بما أنه کاشف معتبر یا بما أنه یوجب الجری خارجاً و جری عملی است، عملاً که انسان علم پیدا کرد، معلوم خود را واقع می داند و احکام واقع را بر متعلق علم خود بار می کند، و دیگری بما أنه کاشف تام است. موضوعی طریقی آن است که به نحو کاشف معتبر یا بما أنه یوجب الجری عملاً اخذ شده باشد، اگر کشف معتبر شد، امارات جانشین آن می شود و همان ادله حجیت امارات برای جانشین شدن علم کفایت می کند، و اگر موجب جری عملی شود، استصحاب و اصول محرزه و تنزیلیه جانشین می شود. و اگر علم بما أنه کشف تام در لسان دلیل اخذ شود، موضوعی صفتی است.

تفسیر سوم را مرحوم آخوند و مرحوم آقای نائینی دارند، و آن این است که علم موضوعی طریقی علمی است که یا به نحو تمام موضوع و یا به نحو جزء موضوع در حکم دخالت دارد، حالا اینکه یک مقداری در تمام موضوع حرف وجود دارد، اما حد اقل به نحو جزء موضوع علم دخالت دارد، منتها علم دو جنبه دارد ؛ یکی با اضافه به خارج دارد که از خارج کشف تام می کند،

و دیگری مانند نور تابیده بر نفس عالم است، اگر به نحو مظهریت و اناره و کاشفیت تام اخذ شده باشد، موضوعی طریقی است، و اگر به عنوان نوریت اخذ شده باشد که نوریت یا جزء یا قید یا تمام موضوع باشد، موضوعی صفتی است.

حالا ـ ببینیم حکم مسئله چیست که این به بحث های بعدی و بحث های دیگر ارتباطی دارد. یک مرتبه به حسب استظهار از ادله می فهمیم که کاشف معتبر موضوع قرار داده شده، علم اخذ شده ولی منظور از علم این است که کاشف معتبر باشد و کاشف ظنی غیر معتبر نباشد، اگر در این موارد به لحاظ حکمی از احکام موضوعی اثبات شد، مثلاً به وسیله بینه حیات زید اثبات شد، تنزیلاً و تعبداً احکام مترتب بر حیات زید مانند عدم جواز تقسیم اموال و ازدواج با همسر بار می شود، ولی موضوع دیگری که مترتب شده به اینکه اگر حیات به دلیل معتبر ثابت شد، حکمی از احکام شرعی بار شده، موضوع آن حکم دیگر شرعی وجداناً حاصل می شود، حیات و احکام آن ثبوت تعبدی دارد و بعد از تعبد، موضوع احکام مترتب بر حیات که به دلیل معتبر ثابت است، وجداناً حاصل می شود، یکی واسطه در اثبات و نسبت به حکم دیگر مانند قیام بینه، واسطه در ثبوت است و اصلاً واقع موضوع را اثبات می کند، این روشن است. و گاهی در موضوع که اخذ می شود، به عنوان خصوصیت و حتی به عنوان أنه کاشف اخذ نمی شود و به این عنوان است که انسان یا تکویناً و یا به جعل و اعتبار شارع با متعلق معامله واقع می کند، موضوع حکم شارع و یا موضوعی که انسان به وسیله نذر در نظر گرفته، اوسع از ترتیب اثر تکوینی و تشریعی و اعتباری است، موضوع را یا شارع در لسان دلیل و یا انسان اعم قرار می دهد، در اینطور موارد نیز اگر استصحاب و اصول تنزیلی و محرزه شد که تعبداً با اینکه کشف از واقع نمی کند ولی با مورد اصول معامله واقع می شود، در اینطور موارد، آن حکم دیگری که مترتب شده به شیئی که به حسب جری عملی بتوان با آن مانند علم عمل نمود، حالا علم تکوینی است و آن دیگری تشریعی است و موضوع اعم از تکوین و تشریع است، قهراً با تشریع، اعتبار برخی از آثار مربوط به مثلاً حیات زید، موضوع دیگری که با استصحاب ایجاد شده، وجداناً محقق می شود و تنزیلاً و تعبداً محقق نمی شود، منتها آن تعبد واسطه در ثبوت است، اگر آن تعبد به لحاظ آثار حیات زید نبود، موضوع آن نذر به صدقه در مورد حیات ثابت و لو با استصحاب ایجاد نمی شد، به اعتبار حکم دیگری موضوع دیگری ثابت شد، در اینطور موارد نیز اصول تنزیلی و محرزه و امارات قائم مقام علم می شود، این فروض روشن است.

ولی بحث این است که به حسب ظواهر ادله، در جائی علم بما أنه کاشف تام اخذ شده، ظاهر ابتدائی علم نیز کشف تام است و الغاء خصوصیت و اوسع نمودن موضوع واقعی نیاز به دلیل دارد، اینطور موارد مورد بحث است که آیا ادله ای که امارات و اصول را معتبر می کند، می تواند بر دلیلی که موضوع را علم و کشف تام قرار داده، حکومت کند و مورد اماره یا اصل را به مانند موردی که در لسان دلیلی که علم اخذ شده، منزل کند و آثاری را که بر کشف تام بار است، مترتب کند؟ مورد بحث بین اصولیین این صورت است، دلیل الطواف بالبیت صلاه، حکومت پیدا می کند و حکم صلات را برای طواف نیز قرار می دهد، آیا اینجا ادله عامه می تواند موارد امارات و اصول را تنزیل کند و به منزله علمی قرار دهد که بما أنه کشف تام به حسب ظهور اولی دلیل لفظی اخذ شده و قهراً تفسیر کند و موضوع بعد از تفسیر توسعه پیدا می کند یا برای تنزیل، دلیل خاص لازم است؟ در برخی موارد دلیل خاص تنزیل کرده اما این بحث اصولی نیست و بحث فقهی است.

یکی از طرق اثبات حکم در مانند امارات، فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل است، البته در کفایه از این استدلال برگشته اما مطلب کفایه را در اینجا نقل نمی کنم. در حاشیه می فرماید ادله تنزیل امارات و اصول ابتداءاً آثار مؤدی و متعلق علم را بار می کند، اگر بر مقطوع الخمریه حکمی بار شد، ادله ای که اعتبار امارات و اصول را اثبات می کند، مستقیماً به معلوم الخمریه کاری ندارد و آثار خمر را که علم در آن اخذ نشده، اثبات می کند)این را همه قبول دارند(، و بعد از این اثبات، یک واقع تعبدی ایجاد می شود، پس، بالتعبد این شیء خمر است و شرب آن تعبداً شرب خمر است، این مستقیماً و بالمطابقه مفاد دلیل اعتبار امارات و اصول است، منتها ملازمه عرفیه هست که عرف می گوید علم به واقع جعلی و تعبدی به منزله علم به واقع حقیقی است، و موضوع دلیل دیگر نیز علم به واقع حقیقی بود، می گوئیم که ادله تنزیل آن را مستقیماً واقع حقیقی را ایجاد نمی کند بلکه واقع جعلی را ایجاد می کند و احکام متعلق علم را درست می کند و بالملازمه العرفیه برای آن که علم در آن اخذ شده، موضوع درست می شود.

ص: ۲۵۹

حالا وجدانیات خود را ملاحظه می کنیم، در نذر صدقه در صورت یقین و کشف تام به حیات فرزند، اگر برای زنده بودن فرزند بینه قائم شد و به خطای بینه ظن وجود داشته باشد، در این صورت چنین ملازمه عرفیه برای حیات زید نمی فهمیم، این صرف ادعا است و اصلاً عرفی نیست. ولی می توانیم تقریب دیگری بیان کنیم، و آن این است که در باب استصحاب و یا امارات که ادله می گوید در مورد استصحاب و اماره ترتیب اثر داده شود، همه می گویند لازم نیست که مورد استصحاب یا قیام اماره تمام موضوع برای حکم باشد، اگر جزء موضوع باشد و جزء دیگر نیز بالوجدان حاصل باشد، برای اثبات موضوع کافی است، از مجتهد عادل اعلم که می توان تقلید نمود، اگر زوال اجتهاد یا اعلمیت مورد تردید قرار گیرد، با استصحاب اجتهاد یا اعلمیت اثبات می شود، اجتهاد یا اعلمیت جزء موضوع است، لا تنقض می گوید از نظر حکم شرع، اگر این شخص مجتهد یا اعلم باشد، اگر از جهات دیگری مشکل وجود داشته باشد، می توان از او تقلید نمود، می گوید بالتعبد این مجتهد و اعلم است، پس، این حکم تعلیقی که اگر اجزاء دیگر باشد، می توان تقلید نمود، ثابت می شود، حالا اگر جزء دیگر وجداناً و یا با دلیل تعبدی ثابت شد، می توان تقلید نمود. اینجا اینطور می گوئیم که ادله می گوید جائی که حالت سابقه وجود دارد، تمام احکامی را که شرعاً بر اجتهاد و اعلمیت بار شده، مترتب کنید، یکی از احکام اجتهاد این است که اگر به اجتهاد یقین حاصل شود، فلان اثر بر آن بار است، اینجا وقتی دلیل گفت که اجتهاد را بار کنید، خود دلیل می گوید احکام تنجیزی و تعلیقی اجتهاد را بار کنید، یکی از احکام تعلیقی همین است که اگر به اجتهاد واقعی علم پیدا شود، حکمی بر آن مترتب می شود، این حکم تعلیقی به اجتهاد مستصحب نیز مترتب می شود، خود ادله اعتبار بالاطلاق بر ثبوت چنین حکمی دلالت می کند، قهراً به وسیله ادله اعتبار باید بر همین که علم جزء موضوع قرار گرفته نیز بار کنیم، پس، به وسیله ادله اعتبار ثابت می شود و بالملازمه العرفیه اثبات نمی شود تا بگوئیم این متفاهم عرفی نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نمی گویم این تعلیقی است، می گوید آثار تعلیقی مستصحب را که شارع به جعل اولی به نحو تعلیق بـار کرده، مترتب کنیـد، آن ادله اولیه یـک احکام تعلیقی و یک احکام تنجیزی دارد، لا تنقض الیقین بالشک می گوید احکام تعلیقی و احکام تنجیزی آن را مترتب کنید، آن که جزء موضوع است، نسبت به متعلق استصحاب حکم تعلیقی است، با ضمیمه

چیز دیگر است، و آن که تمـام موضوع است، تنجیزی است، می گویـد هر دو را مترتب کنیـد، حالاـ این راه را قبول نکردیم و فعلاً تقریب عرض می نمایم.

راه دیگر این است که ادله لاـ تنقض الیقین بالشـک یـا ادله امـارات، ظن را به منزله علم فرض می کنـد و متعلق ظن را به منزله واقع فرض نمی کنـد، لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر یعنی با چیزی که قبلاً می دانستید، حالا نیز آن را علم فرض کنیـد، لاـ مجـال لموالینـا التشـیک فی ما رواه ثقاتنا می گویـد با سـخن اینها معامله علم کنیـد، علم دو گونه آثار دارد ؛ آثاری تکوینی طبیعی است که انسان به چیزی که یقین داشت، جری عملی و معامله واقع می کنـد، این جعلی یا عقلی نیست و طبیعی است، اگر تشـنه لب دانست که مایعی آب است، به سـراغ آن می رود، شارب الخمر که تصـمیم به شـرب خمر دارد، به سـراغ مـایعی می رود که قطع به خمر بودن آن دارد، این حکم عقلی نیست و حکم تکوینی طبیعی است که بـا متعلق علم جری واقع می کند. و آثاری شـرعی است که شـرع بار کرده که مورد بحث این است، شـرع می گوید که روزه کسی که اصباح جنباً می کنـد، باطل است. ادله لا تنقض یا اعتبار امارات می گوید به جعل شـرعی می گویم هر کاری که به حسب طبع انجام می دهی یا باید به حکم شـرع عمل کنی، بالاعتبار راجع به حالت سابقه یا قول زراره مترتب می کنم، پس، جائی که اثر مترتب به متعلق العلم است و جری عملی می شود، آن بـالتکوین جری عملی می شود و اینجـا شـارع بالتشـریع می گویـد جری عملی کنیـد، و چیزهـائی نیز هست که شـرع از اول موضوع را علم قرار داده، شـارع می گویـد اگر حـالت سـابقه داشت ویـا زراره خبر دهـد، معامله علم کنید و احکام را بار کنید، پس، به وسیله این تنزیل، احکام واقع و احکام مترتب شده بر علم بار می شود.

با یکی از این دو تقریب بگوئیم که اصول و امارات قائم مقام موضوعی طریقی می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله جنابت مستصحبه را از دیدگاه علم اصول مورد بررسی قرار می دهند. در استصحاب گاهی مستصحب مانند حیات زید موضوع اثر است که مثلاً اموال او تقسیم نمی شود و با همسر او ازدواج جایز نیست، این از امور مسلم است، بحث در این است که آیا علاوه بر احکام مترتب بر مستصحب، احکامی که بر علم به مستصحب یا به نحو تمام موضوع و یا به نحو جزء موضوع بار است، مترتب می شود، قطع به حیات یا حیات مقطوع که دارای دو جزء حیات و قطع است، موضوع حکم قرار گرفت، آیا به وسیله ادله استصحاب و لا تنقض الیقین بالشک می توانیم احکامی را که بر امر مقطوع بار است که قطع یا تمام و یا جزء موضوع برای شی ء است، مترتب کنیم؟ مانند اینکه در مسئله جاری، صرف اصباح با جنابت واقعیه و بدون آگاهی از آن موجب بطلان صوم نیست، موجب بطلان صلات هست، در مورد صلات، جنابت تمام موضوع برای ابطال است، ولی در مورد صوم، به تعبیر مرحوم آقای حکیم، جنابت معلومه موضوع برای بطلان است، حالا آیا می توانیم با استصحاب، احکام جنابت معلومه را که علم جزء موضوع است، بار کنیم، این مورد بحث قرار گرفته است.

ص: ۲۶۲

مسئله ۵۹ : الجنابه المستصحبه کالجنابه المعلومه فی الاحکام المذکوره. مرحوم آقای حکیم این مسئله را از فروع یک مسئله اصولی قرار داده که در اصول مفصل مورد بحث قرار گرفته است.

مرحوم آخوند در کفایه می فرماید که نمی توانیم احکام مستصحب و احکام مستصحب معلوم را با هم بار کنیم، برای خاطر اینکه شارع که شک مسبوق به حالت سابقه را به منزله علم تنزیل کرده، گاهی با نظر طریقی و آلی و مرآتی به شک و علم نگاه می شود که هدف متعلق است، این در احکام مترتبه بر مستصحب است، و گاهی با نظر استقلالی نگاه می شود که احکام مترتب بر قطع بخواهد بار شود، با یک دلیل به دو گونه لحاظ آلی و استقلالی نمی توان نگاه کرد.

به نظر می آمد که به دو گونه می توانیم تقریب کنیم که این مشکل اجتماع لحاظین به وجود نیاید ؛ یکی این است که لا تنقض الیقین بالشک نمی گوید که احکام علم را مستقیماً بار کنید و می گوید احکام مستصحب مانند جنابت را مترتب کنید، منتها آن موضوعی که به وسیله استصحاب اثبات می شود، لازم نیست برای حکم شرعی تمام موضوع باشد، اگر جزء یا قید موضوع

باشد و جزء دیگر و یا ذات مقید به دلیل دیگر ثابت شود، اشکالی ندارد که برای اثبات یک جزء یا شرط مشکوکی

استصحاب را به کار بگیریم و در نتیجه، با اصل و وجدان و یا با دو قسم از اصل موضوع را درست کنیم، از مجتهد عادل باید تقلید شود، اگر کسی به دلیل کهولت سن در اجتهاد خود شک کند. این جمله معترضه را عرض کنم که من شنیدم کسی از مرحوم آقای بروجردی نقل می کرد که ایشان فرمود خواستم یک مقداری خودم را امتحان کنم ببینم هنوز قدرت استنباط من باقی است،

ص: ۲۶۳

بدون مراجعه به نوشتجات خود، مبحثی را مطالعه نمودم و نوشتم و بعد به نوشتجات قبلی مراجعه نمودم و دیدم که این نوشته فعلی دقیقاً با نوشته قبلی تطبیق می کند. این را شنیدم که زمانی مرحوم سید مجاهد که ظاهراً در اصفهان بوده، به قم می آید و اصحابی نیز داشته، مرحوم میرزای قمی مرحوم سید مجاهد و اصحاب ایشان را دعوت می کند و می گوید یکی از انگیزه های من از دعوت از شما این است که می خواستم من را به دلیل بالا رفتن سن امتحان نمائی و ببینی که قدرت اجتهاد در من باقی مانده، و پس از مقداری صحبت، مرحوم سید مجاهد می فرماید اگر شما مجتهد نباشید، دیگر بر روی زمین مجتهدی نیست. حالا کسی عادل است و در بقاء اجتهاد خود شک دارد که آیا باقی مانده تا صحت تقلید داشته باشد، همه آقایان می گویند استصحاب بقای اجتهاد می شود و جزء دیگر نیز وجدانی است، می توان به این وسیله، مجموع را که موضوع حکم شرعی تقلید است، اثبات نمود. اینجا نیز اینطور می گوئیم که جنابت جزء موضوع بطلان صوم است و اگر معلوم شد، صوم باطل است، و چون ادله تنزیل در باب استصحاب به جائی که مستصحب اثر منجز داشته باشد، منحصر نیست و اثر معلق نیز که اگر جزء دیگری ضمیمه شود، منشأ اثر خواهد بود، کفایت می کند، ما می گوئیم اگر به جنابت علم پیدا شود، صوم باطل است و این اثر تعلیقی بر جنابت مترتب است یعنی اگر حالت سابق مشکوک شد، هر دو اثر تنجیزی جنابت که بطلان نماز است و تعلیقی جنابت که اگر به جنابت علم پیدا شود، روزه نیز باطل است، مترتب می شود و محکوم به بطلان روزه می شود.

تقریب دیگر این است که لا ـ تنقض الیقین بالشک می خواهد شک را به منزله علم تنزیل کند، شأن شارع این است که آن مطلبی که می خواهد جعل و بیان کند، از امور مربوط به شارعیت باشد، امور تکوینی از شئون جنبه شارعیت نیست، ولی مانعی ندارد که به وسیله تنزیل به امر تکوینی، امر تشریعی را جعل کند، اینجا ممکن است بگوئیم ظن که به منزله قطع است، موضوع است اما طریق و مقدمه چیز دیگر نیست و خود برای حکم طبیعی غیر جعلی موضوعیت دارد که آن حکم طبیعی این است که شخص قاطع اثر واقع را بر متعلق قطع خود مترتب می کند، احکامی نیز وجود دارد که تشریعی و به جعل شارع است و بر قطع بار شده، حالا شارع می گوید اگر قبلاً یقینی باشد و حالا شک به زوال متیقن باشد، این شک را به منزله یقین جعل می کنم به این معنا که نسبت به آثاری که بالطبع بر یقین بار می شود و به متعلق یقین ترتیب اثر خارجی داده می شود، اینجا نیز بالجعل می گویم که شما مستصحب را به منزله واقع بدانید و نسبت به آثاری که بر نفس قطع مترتب می شود که به وسیله تشریع بار می شود، الآن در صورت شک بار می شود، دو نظر استقلالی به ظن و قطع ملاحظه شده منتها منزل علیه حکم طبیعی یا حکم تشریعی است و منزل حکم مجعول شرع است، قهراً هر دو را مترتب کنید.

این دو تصویر که برای دفع اشکال جمع بین لحاظین بیان شد، از زاویه ذهن حوزویان و مراکز علمی است، اما وجدانیات که انسان بالطبع می فهمد غیر از این است. بین اینجا و آن مورد اثر تعلیقی که عرض نمودم، فارق روشنی هست و آن این است

که در موضوع قبلی، موضوع حکم شرعی که مرکب از دو جزء است، محتمل الوجود است، شاید زید مجتهد عادل باشد و تقلید از او جایز باشد، این موضوع مشکوک الثبوت را در مقام ظاهر به وسیله ادله استصحاب و وجدان ایجاد می کنیم، ولی در مورد بحث، موضوع که الجنابه المعلومه است، مقطوع العدم است و می دانیم که جنابت معلومه نیست، می خواهیم موضوعی را که قطعاً موجود نیست، به وسیله اصل ایجاد کنیم.

مرحوم آخوند در ادله استصحاب چیزی مدعی شده که می گوئیم عرفی نیست و کسی مشابهات آن را قائل نیست، مرحوم آخوند در باب استصحاب در بحث اجزاء که می گوید حالت سابقه چیزی که طهارت باشد و نمی دانیم طهارت باقی هست یا نیست، با لا تنقض الیقین با شک استصحاب می کنیم، می فرماید نتیجه لا تنقض توسعه دادن در شرطی است که برای صحت نماز قرار داده شده، ادله اولی می گوید شرط نماز طهارت است و لا تنقض الیقین با شک شرط را توسعه می دهد و می گوید شرط صحت نماز اعم از طهارت واقعیه و طهارت مستصحبه است و اگر کسی با طهارت مستصحبه نماز خواند، قطعاً واجد شرط بود و اینطور نیست که احتمالاً ـ واجد شرط باشد، چون قطعاً طهارت اعم را که یکی از مصادیق آن طهارت مستصحبه است، واجد بود، بعد از نماز که فهمید طهارت واقعیه نداشته، کشف نمی کند که آن اعم و طهارت مستصحبه را نیز نداشته، پس، واجد شرط بوده و نماز او نیز صحیح است، در اینجا ایشان حکم به اجزاء نموده است، اما برای نمازهای بعدی که استصحاب جاری نیست، باید وضو بگیرد.

همان هنگام که مراجعه می نمودم، این مطلب به نظر رسیده بود که اگر مسئله اجزاء با تقریب مرحوم آخوند صحیح باشد، همانطور که توسعه ادله شرطیت قائل هستیم، توسعه ادله مانعیت نیز قائل شویم و بگوئیم آن که موجب بطلان نماز است، این است که یا واقعاً شخص محدث باشد و یا استصحاب حدث داشته باشد، کسی که قبلاً وضو نداشته ولی احتمال می دهد که وضو گرفته باشد، رجاءاً و با احتمال نماز می خواند تا بعد در مورد وضو داشتن یا نداشتن تحقیق کند و بعد معلوم می شود که وضو داشته، این شخص که واقعاً محدث نبوده و متطهر بوده اما مستصحب الحدث بوده، باید بگوئیم مانعیت نیز توسعه پیدا کرده و نماز او باطل است و لو یقین دارد که با وضو بوده و قصد قربت او نیز به لحاظ رجاء متمشی شده، اما این را ارتکازاً نیز نمی گوئید. نکته آن این است که آنطور که از ادله عرف می فهمیم، استصحاب دور از ذهن عرف نیست که خیلی خلاف ارتکاز باشد، حالا به این نحو ارتکازی نباشد که همه جا ترتیب اثر دهد ولی عرفاً فی الجمله فرقی بین حالت سابقه و خلاف حالت سابقه وجود دارد، اگر قرار باشد که ترتیب اثری باشد، به عرف بگویند که قانون این است که بر خلاف حالت سابقه است، این را خیلی خلاف ارتکاز می داند، اما اگر بگویند که قانون این است که مطابق حالت سابقه است، این را خیلی خلاف ارتکاز نمی داند، یا به عنوان قانون نگویند و بگویند ارتکازاً فقط در باب وضو حالت سابقه است، این را خلاف ارتکاز می داند. با اینکه مرحوم آخوند در باب استصحاب بنای عقلاء را منکر است، می گوید این را که خصوص وضو باشد، ارتکاز قبول نمی کند، لذا ادله لا ـ تنقض را که در باب وضو آورده، می گوید ارتکاز آن را توسعه می دهد، با اینکه بنای عقلاء را قائل نیست، می گوید این را دیگر مرتکز عقلاء قبول نمی کند که برای طهارت خصوصیتی باشد. خلاصه، ارتکازی که فی الجمله در باب استصحاب هست، این است که اینها را حکم ظاهری می فهمد یعنی حالا که شما شک دارید، مادامی که کشف خلاف نشده، آن را به منزله واقع بدانید،

نمی خواهد واقع را به هم بزند، مانند الطواف بالبیت صلاه نیست که حکم واقعی ایجاد می کند، استصحاب می خواهد حکم ظاهری ایجاد کند، نذر می کنید که اگر از حیات فرزند کشف تامی بود، صدقه بدهید، حالا مفقود الاثر شده، استصحاب می گوید حیات دارد و اموال و همسر او از او جدا نمی شود، ولی بالارتکاز از ادله استصحاب این فهمیده نمی شود که علاوه بر این آثار، باید آثار

کشف تام که حیات او به کشف تام منکشف شده، بار کنید و صدقه بدهید، اینطور که دستگاه های اولی که حکم را بر واقع برده، واقعاً به هم بزند و بگوید واقع نمی خواهد و واقع و چیز دیگری حقیقتاً موضوع حکم است، عرف این را نمی فهمد.

هر دو تقریبی که شد در فرض این است که از موضوع اعم از حکم ظاهری و واقعی بفهمیم یعنی توسعه واقعی داده باشد و بگوید آن موضوعاتی که شده، می خواهد بگوید آن موضوع را حیات گفته ایم ولی هر چه حیات می گوئیم، منظور ثبوتی ما اعم از حیات و مستصحب الحیاه است، عرف اینطور نمی فهمد، بنابر ارتکازات عرف که در مشابهات در استصحاب فی الجمله ارتکاز هست، توسعه نمی فهمد و علماء نیز در مشابهات آن قائل به توسعه نیستند. بنابراین، اگر بخواهیم احکام علم را بر مستصحب بار کنیم، این اشکال را پیدا می کند.

خلاصه، مرحوم آقای حکیم می فرماید اینجا استصحاب جاری است، چون در اصول گفته ایم که به وسیله استصحاب، احکام علم نیز بار می شود.

مرحوم آقای خوئی در اینجا می فرماید که این بحث به اختلافی که در اصول درباره جانشینی اصول و امارات از موضوعی طریقی هست، مبتنی نیست،

برای اینکه موضوع احکام، علم نیست تا کسی شبهه کند که ادله چنین توسعه ای ندارد، موضوع عبارت از تعمد البقاء علی الجنابه است، اینجا استصحاب کرده و با تعمد بر جنابت باقی می ماند و غسل را انجام نمی دهد، عین عبارت این است : لان الموضوع هو واقع الجنابه و الاستصحاب محرز لها بحکم الشارع تعبداً فیترتب علیه حکمها و لیس الموضوع الجنابه المعلومه بحیث یکون العلم جزءاً للموضوع کی تبتنی المسأله علی قیام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ فی الموضوع علی نحو الطریقیه (می گوید این مبتنی نیست تا اینجا اشکال شود) اذ لا دلیل علی أخذ العلم جزءاً للموضوع فی المقام بل هو علی خلاف ظواهر الادله کما لا یخفی حیث ان مقتضیها ترتب الاحکام علی نفس الجنابه و ذاتها و لیس الحکم بعدم البطلان فی من أصبح جنباً جاهلاً کاشفاً عن دخل العلم فی الموضوع و انما هو من أجل أن الجنابه الواقعیه انما تکون مفطره مع العمد و لا عمد مع الجهل فلاحظ.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۵ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ضمن ادامه بحث دیدگاه علم اصول در مسئله جنابت مستصحبه و بیان موضوع بحث، کلام مرحوم آقای خوئی را در انکار مبتنی بودن مسئله بر مبحث اختلافی در اصول نقل و نقد و بررسی می نمایند، و سپس، چند مسئله از عروه را که بحث علمی ندارد، به طور گذرا مطرح می نمایند. اگر به نحوی که در کفایه اسم آن را موضوعی طریقی گذاشته، و مرحوم آقای حکیم نیز در شرح مطلب کفایه نوشته است، علم در موضوع دلیل به عنوان کشف تام اخذ شود، آیا اصول و امارات قائم مقام چنین علمی می شود؟ مرحوم آخوند و مرحوم نائینی این را موضوعی طریقی و مرحوم حاج شیخ در درر و مرحوم حاج آقا رضا موضوعی صفتی می گویند. اگر به وسیله قرائن خارج ثابت شد که علمی که در موضوع اخذ شده، خصوصیتی در کشف تام نیست و کاشفی است که معتبر باشد و اعتبار شده باشد، اگر این باشد، ادله امارات بعد از اینکه متعلق و مؤدای اماره منشأ اثر شرعی شد، متعلق بالتعبد اثبات می شود و موضوع دلیل دیگر بالوجدان احراز و محقق می شود و بالتعبد محقق نمی شود، مورد بحث اینجا نیست، مورد بحث جائی است که موضوع چیزی اخذ شده که قطعاً وجداناً به عدم تحقق موضوع قطع داریم، به جعل اولی آن محقق نیست، تعبد نیز بکند، آن موضوع را خارجاً محقق نمی کند، در مانند الطواف بالبیت طواف، حتی اگر تعبد نیز باشد، طواف حقیقتاً نماز نمی شود و تنزیلاً- نماز می شود، آیا ادله تعبد در باب امارات یا اصول چنین قدرتی دارد که چیزی که به حسب ادله اولیه، موضوع مقطوع الانتفاع است، به وسیله دلیل تنزیل بگوئیم مورد مؤدی با موردی که جعل اولی شده و علم را بر آن قرار داده، اتحاد حکمی دارد، این مورد بحث است و کفایه نیز همین را عنوان نموده و در حاشیه خواسته تصحیح کند و در کفایه قبول ننموده، و مرحوم آقای حکیم نیز به همین معنا می خواهد امارات و استصحاب را قائم مقام بدانند، این مورد را می گفتیم که ادله چنین قدرت و دلالتی ندارد.

ص: ۲۶۹

مورد بحث این است که

مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد موضوع الجنـابه المعلومه نیست تا به آن بحث اصولی کلی مبتنی باشـد و موضوع نفس الجنابه است منتها در آن تعمد معتبر است و بدون تعمد این حکم را ندارد. این مطلب مطرح می شود که ایشان می فرماید تعمد بدون علم نمی شود و جاهل تعمد ندارد، ایشان که علم را در تحقق تعمد شـرط می داند، چطور می فرماید آن مشکلی که علم اخذ شـده باشـد، اینجا دیگر نیست؟ جائی که علم اخـذ شـده باشـد، موضوعی که به جعل اولی شـده، مقطوع العـدم است و محقق نیست، چون الجنـابه المعلومه بوده، اینجـا با استصـحاب قطعاً الجنابه المعلومه موجود نیست، در تعمـد نیز می گوئیـد علم معتبر است، اگر در متعلق تصـرف کنیـد و تعمـد جنابت و لو جنابت تعبـدیه و جعلی شارع بگوئیـد، اگر علم نیز مأخوذ باشد، الجنابه المعلومه اعم از

جنـابت تعبـدیه و واقعیه است، چه فرقی بین اخـذ علم و اخـذ تعمـد است که ایشـان تعمـد را نیز می گویـد مبتنی به آن مسئله نیست، وجـداناً موضوع الجنـابه الواقعیه المعلومه یـا تعمـدیه است، اگر ایشـان بگویـد موضوع اعم است، متعلق علم نیز اعم می شود، این سؤال مطرح می شود که این چه فرقی است که ایشان قائل شده است؟

ولی حالاـ عبـارت درست باشـد یـا نباشـد، من احتمال می دهم که مراد از علمی که ایشان می فرمایـد، علم تصـدیقی نیست و تصوری است یعنی غفلت با تعمـد سازگار نیست، ولی اگر کسـی توجه دارد و می گوید شاید اینطور باشد و این کار را انجام می دهم، اگر مطابق واقع شد، آن شی ء عن علم حاصل نشده و عن عمد حاصل شده، قتل مؤمن که جایز نیست، اگر در مؤمن بودن شخصـی شـک دارد و او را بکشـد، این قتل عن علم نیست و عن عمـد است، اگر غفلت داشـته باشـد و عنوان متوجه الیه شخص نیست و علم تصوری نیز نداشته باشد، عمد صدق نمی کند، اما اگر علم تصوری داشته باشد و بگوید جنابت نیز باشد، بقـاء بر جنـابت می کنم، اگر این جنابت واقعیت داشـته باشـد، ابقاء عمـدی جنابت است، منتها اگر شک و استصـحاب نداشـته باشـد، موضوع بـا اصـل برائت یا استصـحاب العـدم نفی می شود و می گوئیم جنب نشـده و به حسب حکم ظاهری می گوئیم موضوع محقق نیست، ولی اگر حالت سابقه و استصـحاب داشته باشد، اگر واقعاً جنب باشد، جنابت او عمدی است، ادله تنزیل نیز می گویـد او را جنب فرض کنیـد، جنب باشـد، جنب عمـدی است، لـذا ایشان می خواهد بفرماید که به وسـیله ادله تنزیل، همین الجنـابه الملتفت الیهـا را محقـق می کنیم، تعبـداً جنـابت هست و توجه نیز وجـدانی است، موضوع محقق شـده است، من گمان می کنم که نظر ایشان این است.

روایات مسئله مطلب را روشن تر می کند، آنجا اصلاً کلمه عمد ندارد، مثلاً صحیحه أبی بصیر (که مرحوم آقای خوئی بر آن تکیه نمود و متأسفانه در بعضی قسمت ها گویا ایشان از حفظ نقل نموده که با روایت تطبیق نمی کند) : فی رجل أجنب فی شهر رمضان باللیل ثم ترک الغسل متعمداً حتی أصبح، تعمد در ترک غسل دارد، و شرع می گوید اگر غسل متعمداً ترک شود، به دلیل اینکه جنابت واقعیه مبطل است، در حکم ظاهری حکم ابطال به عمل بار می شود، در جائی که جنابت واقعیه است ولی اصلاً توجه ندارد، یعنی با توجه به اینکه این جنابت احتمالاً ـ یا تنجیزاً هست، غسل را ترک می کند، این مورد را شامل می شود، البته اینکه می گویم مرحوم آقای خوئی از حفظ نقل نموده، راجع به اینکه در بطلان روزه عمد معتبر است، به این روایت تمسک می کند، در حالی که در این روایت اصلاً درباره بطلان روزه سخنی ندارد، فقط می گوید در کفاره عمد معتبر است، ممکن است در قضا عمد معتبر نباشد، اگر واقعاً جنب باشد، در عامد و غیر عامد قضا داشته باشد، ایشان برای اینکه جنب واقعی غیر عمدی مبطل صوم نیست، به همین روایت تمسک نموده که مثلاً اینجا تقیید شده، در حالی که اینطور نیست، در کلام سائل نیز هست، در کفاره اثبات کنیم که صورت عمد را می خواهد بگوید، اگر این باشد، درباره کفاره عمد را معتبر می داند و درباره قضاء نیست، این مطلب قبلاً گذشته ولی ایشان اینجا فرموده و به این روایت تمسک نموده است.

شبیه به این روایت، روایات دیگری هست که بر همین مطلب دلالت دارد، الجنابه العمدیه یا المعلومه نیست، نوم عمدی است، منتها به قرینه مقام، نوم عمدی با توجه به جنابت است، با التفات لازمه سیاق مطلب است، بیش از این استفاده نمی شود. خلاصه، اصل مسئله همانطور است که در عروه فرموده است.

ص: ۲۷۱

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن در کلام امام علیه السلام نیست و در کلام سائل است، امام تقیید و موضوع را منحصر ننموده اند.

مسئله بعدی : الحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب فی حکم النومات، و الاقوی عدم الاحاق و کون المناط فیهما صدق التوانی فی الاغتسال فمعه یبطل و ان کان فی النوم الاول، و مع عدمه لا یبطل و ان کان فی النوم الثانی أو الثالث. تفصیلاتی که در روایات هست درباره جنب است و درباره حائض نیست، توانی و مسامحه و عدم اعتنا در روایات هست و حکم به بطلان شده، ایشان می فرماید که اگر توانی صدق کرد، حتی در نوم اول باطل است، چون آن روایت شامل است، و اگر توانی صدق نکند، در خواب دهم حائض نیز باطل نمی شود، این بحث ندارد.

مسئله بعدی : اذا شک فی عدد النومات بنی علی الاقل. استصحاب تحقق نوم اکثر را نفی می کند و موضوع قضاء که نوم ثانی و ما زاد منتفی می شود.

مسئله بعدی : اذا نسی غسل الجنابه و مضی علیه أیام و شک فی عددها یجوز له الاقتصار فی القضاء علی القدر المتیقن و ان کان الاحوط تحصیل الیقین بالفراغ. به حسب روایات اگر اقلاً یک روز نسیاناً گذشته باشد، روزه باطل می شود، حالا نمی داند که چند روز گذشته، می فرماید اگر اقل را بجا بیاورد کفایت می کند.

البته این دو صورت دارد ؛ یک مرتبه آخرین وقت نسیان جنابت مشخص است و ابتدای آن مشخص نیست و مبدأ را نمی داند، در اینجا استصحاب نیز می گوید نماز و روزه های قبلی اشکالی ندارد.

ص: ۲۷۲

و یک مرتبه این تردد در منتهای نسیان است و نمی داند تا چهارم یا پنجم ماه جنب بوده، اینجا مقتضای استصحاب، بقاء جنابت تا روز پنجم است که روز پنجم نیز در حال جنابت بوده، منتها اینجا اصاله الصحه در عمل خود انسان که قاعده فراغ تعبیر می شود، وجود دارد که به وسیله حکومت، مقدم بر استصحاب است، و به صحت عمل روز پنجم که مشکوک است، حکم می شود.

ولی به نظر می رسد که این اشکال دارد، همانطور که در مسئله چرخاندن انگشتر اشکال می کنیم، آنجا و لو به عدم تذکر قطع دارد و احتمال می دهد که به خودی خود صحیح انجام داده باشد، دلالت روایت را قبول نکردیم، گفتیم هو حین ما یتوضأ أذکر منه حین یشک، علت ذکر کرده، می گوید انسان بالارتکاز الاولی اینها را انجام می دهد، این همان موردی که قطعاً مانند انگشتر فراموش کرده بود، آنجا این حین ما یتوضأ أذکر نیست، و موردی که قبلاً نسیان داشته بود و نمی داند که این نسیان تا آن وقت نیز ادامه پیدا کرده بود، آن طریقیت عرفیه این است که انسان در مرحله شروع به عملی، در ارتکاز او هست که این اعمال را انجام دهد، منتها ممکن است غفلت طاری شود و انجام ندهد، حین ما یتوضأ أذکر می گوید معمولاً انسان مه به نیتی شروع کند، اعمال را مطابق ارتکاز انجام می دهد، اما چیزی را که مدتی فراموش کرده بود و نمی داند این فراموشی چه وقت مرتفع شده، احراز نشده که شروع عمل با توجه بوده و ارتکاز را از دست داده باشد، نمی داند که این توجه به هنگام عمل بر خلاف ارتکاز حاصل شده، آن روایت هو حین ما یتوضأ أذکر منه حین یشک، دیگر این را شامل نمی شود، به نظر می رسد که در اینجا استصحاب حاکم و مقدم بر قاعده فراغ است و حکم به بطلان می شود، این بحث دیگری ندارد.

مسئله بعدی : یجوز قصد الوجوب فی الغسل و ان أتی به فی أول اللیل لکن الاولی مع الاتیان به قبل آخر الوقت أن لا یقصد الوجوب بل یأتی به بقصد القربه. در اینجا به طور دامنه داری بحث کرده اند که به نظر می رسد که چندان بحث مهمی نیست، و آن است که چیزی که ذی المقدمه است، یک چیزی واجب است و وقت اتیان آن متأخر است و باید فردا انجام دهد، آیا امروز می تواند امر به مقدمه داشته باشد؟ با بحث در الفاظ، این مطلب را مشکل نموده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمی»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۸ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله قصد وجوب در غسل در اول و آخر شب را از نظر مبحث علم اصول و اشکال تقدم معلول بر علت مورد بررسی قرار می دهند و قول به عدم فرق بین قصد وجوب در اول و آخر شب و بلکه اول ماه مبارک رمضان را اختیار می نمایند، و سپس، به طور گذرا به مسئله شرطیت رفع حدث نسبت به فاقد الطهورین و مسئله مس میت اشاره می نمایند.

مسئله ۶۳ : یجوز قصد الوجوب فی الغسل و ان أتی به فی أول اللیل لکن الاولی مع الاتیان به قبل آخر الوقت أن لا یقصد الوجوب بل یأتی بقصد القربه.

در واجباتی که نفسی نیست و مقدمی است، بحثی هست، مطلبی در کفایه و کتب دیگر ذکر شده که مراد از واجبات نفسی این نیست که محبوب اولی مولی باشد، اگر اینطور باشد، اکثر واجبات نفسی آثاری دارد که آن آثار محبوب اولی شارع است و برای خاطر آن آثار دستور داده شده که نماز بخوانید و روزه بگیرید، اینها با قطع نظر از آن آثار محبوبیتی ندارد، صرفاً فوائد نیست و اینها مطلوب بالذات باشد، محبوبیت اکثر عبادات به تبع آثار است، میزان این است، آن که مأمور به اولی است، واجب نفسی است، و آن که مقدمه برای عمل به واجب اولی است، واجب غیری است. مصالح نفس الامریه که منشأ واجب شدن نماز شده، صاحب وحی می داند که در کجا چه مصلحتی هست و قابل قانون گذاری نیست که بگویند فلان مصلحت را تحصیل کنید، آنها در اختیار عبد نیست که بر روی مصالح و ملاکات نفس الامریه تکلیف ببرد، خود مولی موارد آن را می داند و آن منشأ می شود که قانون و امر و نهی ذکر می کند که محبوب اولی حاصل شود یا ترک شود، پس، قبل از نماز واجبی نیست که برای حصول آن واجب دستور نماز آمده باشد، اولین تکلیف عبد به خود نماز است منتها منشأ آن این است که آثاری دارد که آن آثار منشأ حب مولی شده و صحت جعل قانون و وجوب شده، در طرف ترک نیز همینطور است.

ص: ۲۷۴

حالا بحث این است که واجبی باشد و زمانی متأخر و فردا برای اتیان واجب هست ولی آیا می تواند به مقدمه ای که منشأ حصول آن است، الآن امر شود؟ عده ای اشکال نموده اند و گفته اند نمی شود، برای خاطر اینکه امر مقدمه مترشح امر به ذی المقدمه است و امر به ذی المقدمه منشأ امر به مقدمه شده، امر مقدمه معلول است و امر ذی المقدمه علت است، معلول قبل از

علت نمی توانـد وجود خارجی پیـدا کنـد، بنابراین، نمی توانـد مقدمه قبل از مقدمه واجب باشد. بعد این مشـکل پیدا شده که بعضـی مـوارد وجـود دارد کـه وقت واجب متـأخر است، روزه بین فجر و مغرب گرفته می شـود امـا برخی از مقـدمات آن قبلاً واجب می شود.

گمان می کنم قسـمتی از این مباحث علمی نیست و بحث در اسم گـذاری است، اسم چه چیزی را وجوب مقـدمی بگذاریم و موضوع له آن چیست؟ ممکن است کسـی معنای وسیع و دیگری معنای مضیقی را برای وجوب مقدمی گفته باشد، با قطع نظر از اصطلاح و لغت بحث کنیم، حالا اسم آن هر چه باشد.

آن که می فهمیم این است که انسـان فعلی را انجـام می دهـد که غرض غائی آن متأخر است، بـذر و نهال را می کارد که بعد محصول آن را برداشت کند، علت غائی به حسب وجود خارجی متأخر و به حسب وجود علمی متقدم است، آن را در نظر می گیرد و لحـاظ می کنـد و بعـد بـذر را می کارد. همین در باب ایجاب که فعلی از افعال مولی است، جریان دارد، ممکن اسـت برای خاطر ایجاب متأخری ایجاب متقدمی داشـته باشد و ممکن است به لحاظ ایجاب متقدم ایجاب متأخر داشـته باشد، اینطور نیست که مطلقا ایجاب نتوانـد معلول ایجاب باشـد، اشـکالی ندارد فعلی معلول فعل دیگر باشد، علت تامه نمی گوئیم که فعلی که اسـتقلال دارد، علت تامه فعل مستقل دیگر باشد، ممکن است از مبادی حصول فعلی فعل دیگر باشد که اگر آن فعل دیگر متقـدماً نبود، این فعـل حاصـل نمی شـد، انسـان در بسـیاری از افعال خود در اثر علم به امری که قبلاً محقق شـده، کار دیگری انجام می دهـد، و گاهی در اثر علم به امری که بعداً محقق می شود، منشأ انجام کاری می شود، منتها در علم به متقدم، معمولاً وجود متقـدم در حصول علم دخالت دارد و در متأخر نمی توانـد بنفسه نمی توانـد در حصول علم متقدم باشد که معلوم متأخر باشـد و اثر بگـذارد الآن علم حاصل شود، به هیـچ نحو چه به نحو علت تامه و چه به نحو جزء العله نمی توانـد برای ایجاد فعل قبل علیت پیـدا کنـد، ولی به طور کلی ممکن است فعلی به غیر از علیت تامه معلول فعل متقـدم باشد یعنی اگر امر متقدم نبود، علم حاصـل نمی شـد و فعـل را انجـام نمی داد، اگر مـولی امر نمی نمـود و مکلـف علم به امر مولی پیـدا نمی کرد، نمـاز نمی خوانـد، نماز معلول و مترشـح از امر مولی است، حالا لفظ مترشـح را بکار بگیریم یا نگیریم این یک واقعیت است، گاهی فعل خود انسان دخالت دارد، کسـی دسـتور داده که دیگران کاری ماننـد پـذیرائی را انجام دهند و بعد که می بیند این انجام دادن مقـدماتی دارد، برای خاطر اینکه آن دسـتور لغو نشود و مفیـد واقع شود، دسـتور به خریـداری کالاهای لازم برای پـذیرائی می دهـد، آن امر اولی که بوجوده الخـارجی دخیـل است، منشأ انجام فعلی می شود، و گاهی برای اینکه فردا بتوانـد امر کننـد، به برخی از مقدمات عمل دسـتور دهند، پسر مولی فوت کرده و مولی نیز مریض است و باید او را مداوا کنند تا فردا به او دستور دهنـد که در تشییع فرزنـد خود حاضـر باشـد، به این خاطر ممکن است نسبت به برخی از مقدمات عمل که محذوری نیست، دسـتور دهنـد که انجام دهـد، ممکن است ملاحظه دسـتور بعـدی منشأ شود که الآن دسـتور صادر شود و ممکن است ملاحظه دسـتور قبلی منشأ دسـتوری شود، حالاـ وجود خـارجی قبـل یـا وجود خـارجی بعـد ممکن است به نحو قطع یـا به نحو احتمال دخالت داشـته باشد، ممکن است به مقدمه ای دسـتور دهند به احتمال اینکه فردا دستوری صادر شود، برای خاطر اینکه دستور فردا لغو نباشـد، الآـن به طور قطع دسـتور مقـدمی می دهـد، یـا قبلاً چیزی احتمالاً واقع شـده و احتمال آن نیز مؤثر است، برای اینکه بر فرض صـدور آن لغو نباشـد، الآن دسـتور می دهـد، همه اینها ممکن است، حالا اسم اینها را وجوب مقـدمی یا واجب نفسـی تهیئی بگذاریـد، اینهـا از مبـاحث علمی نیست، این واقعیت را نمی توانیم انکار کنیم که فعلی از فعلی دیگر تشرح پیـدا

کند به این معنا که در آن تأثیر کند، چون انسان قبلًا انجام داده، آن منشأ می شود،

ص: ۲۷۵

گـاهی فعـل قبلی منشأ می شود که در انسان نیروئی ایجاد شود که آن نیرو منشأ کار دیگر می شود، گاهی کسـی عملی انجام می دهد و در اثر آن معتاد می شود، اعمالی معلول اعمال قبلی انسان است.

بنابراین، هیـچ مشـکلی نیست که ظرف عمل به شـیئی که به لحاظ آن دسـتور صادر شده، متقدم یا متأخر یا مقارن باشد. پس، برای اینکه روزه قربی فردا حاصـل شود که ظرف آن اول طلوع فجر است، بایـد قبلاً غسـل جنـابت کرده باشـد، قبلًا دسـتوری برای آن صادر می شود، هر چه اسم این را بگـذاریم، اگر قرار باشـد که اشـکال داشـته باشد، مقارن نزدیک طلوع فجر یا یک ساعت قبلًا باشد، هیچ فرقی نمی کند، می شود که متقارن اشکال نداشته باشد و با فاصله اشکال داشته باشد، اگر اشکال عقلی داشـته باشد که معلول مقدم بر علت باشد، یک آن از زمان نیز نمی تواند تقدم داشـته باشد، و اگر اشکال تقدم معلول بر علت نباشـد به دلیـل اینکه لحـاظ آن منشأ است و واقع آن منشأ نیست، لحاظ آن ممکن است یک آن یا یک روز یا یک سال قبل باشد، انسان برای آسایش اخروی الآن اعمالی انجام می دهد.

پس، تصور اینکه امر به غسل واقع شود، شـبانه در اول شب واقع شود، اشـکالی ندارد، قبل از شب نیز اشـکالی ندارد، این یک جور است که برای حل اشکال تقدم معلول بر علت گفته اند.

جـور دیگر این است که اگر کسـی بخواهـد این را باطـل بدانـد، می گوینـد راه دیگری نیز وجـود دارد که واجب معلق است، بگوئیم درست است که در واجب مقدمی یعنی ظرف عمل در باب مقدمه، مقدمه از واجب نفسـی جلوتر است، عمل به مقدمه را قبل و عمل به ذی المقـدمه را بعـد انجام می دهـد، ولی در باب وجوب مقـدمه، علیت و معلولیت بین مقـدمه و ذی المقدمه نیست تا ذی المقـدمه علت مقـدمه شده باشد بلکه مقدمه علت ذی المقدمه است و تقدم رتبی دارد، اگر علیتی بگوئیم در باب وجوب آن است، در واجب و عمـل، مقـدمه بر ذی المقـدمه تقـدم دارد، اما وجوب آن عکس این است اگر آن تصور قبلی را نگفتیم، ممکن است قبلًا وجوب به ذی المقـدمه باشـد و لو واجب آن متأخر باشد و بعداً وجوب مقدمه شده باشد و واجب آن مقـدم باشـد، هیـچ اشـکالی نـدارد، واجب معلق به همین می گویند که وجوب فعلی و واجب اسـتقبالی باشد، با این نیز ممکن است اشـکال تقـدم معلـول بر علت حـل شـود که بگوئیم وجوب مقـدمی معلول وجوب ذی المقـدمه است ولی نسبت به خود مقـدمه عکس این است و خود مقـدمه بر ذی المقـدمه تقـدم رتبی دارد، پس، بگوئیم وجوب ذی المقدمه آمده، به مقتضای و من شـهد منکم الشـهر فلیصـمه، مـاه مبـارک رمضـان که داخل شـد، امر به صوم وارد شـده و خود صوم و متعلق متأخر است و وجوب آن متـأخر نیست، امر به خود صوم که آمـد، مانعی نـدارد که معلول این امر به صوم یک امر به وجوب غسل بیایـد که متأخر از این و من شهد منکم الشهر فلیصمه و اول ماه مبارک رمضان است.

بنـابراین، اینکه مرحوم سـید می فرمایـد یجوز قصـد الوجوب فی الغسل و ان أتی به فی أول اللیل، ما می گوئیم و ان أتی به فی أول شهر رمضان و بلکه از یک نظر ممکن است قبل از ماه مبارک رمضان نیز قائل شویم.

در اینکه مقـدمه واجب واجب است، مراد از وجوب چیست؟ چیزی که اگر شارع دسـتور ندهد عقل آن را درک نمی کند، ما نمی دانیم که امتثال امر به صوم احتیاج به این دارد که قبلاً غسل کند و شـرع مقدس باید بگوید، شـخص به این نیت انجام می دهـد که شارع مقـدس فرموده، حالا اسم این را وجوب شـرعی بگـذاریم یا نگـذاریم، مرحوم آقای خوئی می فرماید که محال است که

این وجوب شـرعی داشـته باشد، این یک لغت او اصطلاح است، اگر وجوب شرعی این باشد که اگر شرع نگوید، عقل درک نمی کنـد، بله وجوب شـرعی است، و اگر بگوئیـد بعـد از اینکه شارع فرمود این مقـدمه برای آن است و بـدون آن نمی شود، عقل حکم می کند و لو حکم شرعی در این حکم عقل دخالت دارد، اسم این را حکم شرعی بگذارید یا نگذارید. در وجوب عقلی محض نیز ماننـد به بـازار برو و گوشت خریـداری نما، می توانـد بگویـد به من گفت به بازار برو، و لو مقـدمتاً گفت من برای خاطر این انجام می دهم، انسان بخواهد این را نیز نیت کند، اسم آن را شرعی یا عقلی بگذارید، اینها صرف اسم گذاری است و در واقعیت مسـئله دخالت ندارد و بالطبع شـخص قصد می کند، آن که متوجه است، قصد متمشـی است، آن که متوجه است شـرع گفته و بدون شـرع عقل او درک نمی کرد، ارتکاز او این است که عقل من درک نمی کند و به خاطر اینکه شـرع گفته، من انجام می دهم، لغت و اسم این را هر چه می خواهید بگذارید. یک چیز دیگری نیز این است که ممکن است بگوید عقـل من درک می کنـد، برای خاطر امتثال چیز دیگری، حالا شـرع نیز تأکیـد کرده و اسم از مقـدمه آن برده و متـذکر کرده، برای خاطر این بجا می آورم، ارتکازاً انسان این کار را انجام می دهـد، این نیت حاصل شـده است، اینطور مباحث نیت چندان در اشخاص اثر عملی معتنا بهی ندارد.

فاقد الطهورین یسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم فیصح صومه مع الجنابه أو مع حدث الحیض أو النفاس. در باب نماز لا صلاه الا بطهور هست، آنجا شاید مشهور این باشد که اگر طهور برای شخص مقدور نشد، امر ساقط است و قهراً باید قضا کند، ولی در باب صوم نسبت به غسل جنابت، در جائی که مقدور باشد، شرطیت دارد، از اینکه در روایت بود که می گوید اگر بیدار شده و باید آب گرم کند تا بتواند غسل کند، در فکر تهیه طهور بوده ولی وقت می گذرد، می گوید اشکالی ندارد، استفاده می شود که اگر در تحصیل طهارت قادر باشد، شرطیت دارد، پس، روزه با نماز در این جهت تفاوت دارد، چون ادله صوم مانند نماز نیست که اصل الطهاره را شرط کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شاید ادله قضاء صوم رمضان علم را شرط نداند ولی اختیار شرط باشد، حتی در قضا اینطور باشد، من گمان می کنم که در قضا صورت عجز مراد نیست.

لاـ یشترط فی صحه الصوم الغسل لمس المیت کما لا یضر مسه فی اثناء النهار. گرچه مس میت از احداث است اما برای هر حدثی دلیل نداریم.

لاـ یجوز اجناب نفسه فی شهر رمضان اذا ضاق الوقت عن الاغتسال أو التیمم، ظاهراً تا اینجای مسئله را سابقاً بحث کرده ایم، مسئله از نظر ادله چندان روشن نیست که اثبات کنیم که فاقد طهورین در شب حق اجناب ندارد، بلکه اگر فرصت غسل ندارد، اگر وقاع انجام گیرد، اضطراری نیز از بین می رود، این را نیز ایشان می فرماید جایز نیست، و لو ظن سعه الوقت فتبین ضیقه فان کان بعد الفحص صح صومه و ان کان مع ترک الفحص فعلیه القضاء علی الاحوط. اینجا بین مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی اختلاف نظر هست.

ص: ۲۷۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۳۰ دی ماه ۸۷/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع مسئله بقاء بر جنابت تا طلوع فجر صادق بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در مسئله احتقان، اختلاف اقوال فقهاء و منشأ این اختلاف را نسبت به حرام یا مکروه بودن، موجب قضا و کفاره بودن یا نبودن آن را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، روایات قائلین به بطلان را نقل می نمایند.

یکی از جهات اختلاف در مسئله احتقان درباره حرام یا مکروه بودن احتقان است، عرض شد که اینطور نیست که فقط مرحوم ابن جنید قائل به عدم حرمت باشد، مرحوم ابن ادریس نیز چندان روشن نیست که قائل به عدم حرمت باشد، مختلف از ابن جنید اینگونه نقل می کند که استحباب دارد که انسان از احتقان اجتناب کند، ولی از نقل ایضاح استفاده می شود که ابن جنید تفردی ندارد و مقصود شیاف با جامد است که اجتناب از آن استحباب دارد، لذا معلوم نیست که از نقل مختلف کلمه جامد سقط شده باشد و یا بین مرحوم علامه و مرحوم فخر المحققین اختلاف نظری بوده، به هر حال، معلوم نیست که ابن جنید نظری مخالف مشهور داشته باشد. ولی ظاهر کلام مرحوم صدوق در هدایه و لو روایت لا یجوز را آورده اما عنوان باب را کراهت قرار داده و بعدی ها مانند مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم فاضل سبزواری در دو کتاب خود و مرحوم شیخ بهائی قائل به کراهت شده اند. احتمال هست که مرحوم ابن ابی عقیل از کسانی است که قائل به حرمت بدون قضا شده، منتهی اینطور نقل می کند. البته احتمالاً ـ فقه رضوی و مقنع نیز قائل به کراهت شده باشند. در ریاض می گوید اگر اجماعی نبود، قائل به کراهت می شدیم. قول به حرمت اجماعی نیست اما این که شهرت بر آن قائم است، قابل تردید نیست.

ص: ۲۷۹

و بین مشهور و قائلین به حرمت نیز اختلافاتی وجود دارد، برخی گفته اند که صرفاً حرمت است و قضا و کفاره ندارد. در کتاب ها قائلین به این قول به حرمت بدون قضا و کفاره را چند نفر معدود ذکر کرده اند، اما قریب بیست کتاب یافته ام که این قول در آنها آمده است.

در سرائر و پس از آن مرحوم علامه و سپس بعدی ها نسبت داده اند که کلمات مرحوم شیخ مختلف شده و در نهایه و استبصار به تحریم تکلیفی بدون قضا و کفاره قائل شده و در برخی کتاب های دیگر قائل به حکم وضعی قضا نیز شده است.

به استبصار و نهایه که نسبت داده اند، در استبصار متعرض نشده و بین جامد و غیر جامد که روایات وارد شده، جمع کرده و فرموده که لا ـ یجوز درباره مایع است و لا بأس درباره جامد است، و به اینکه وضعاً باطل هست یا نیست، کاری ندارد، و در نهایه در یک جا به دلیل سقط از قلم مرحوم شیخ و یا از قلم نساخ عبارت به گونه ای است که اگر فقط همانجا بود، این نسبت درست بود، اما به لحاظ قسمت های دیگر صریحاً حکم به ابطال کرده است.

در نهـایه می گویـد : بـاب ماهیه الصوم و من یجب علیه ذلک و من لا یجب علیه، و بعـد می فرمایـد : الـذی یقع الامساک عنه علی ضـربین ؛ ضـرب یجب الامساک عنه و الآخر الاولی الامساک عنه، و الذی یجب الامساک عنه علی ضـربین ؛ ضرب منهما متی لم یمسـک الانسـان عنه بطـل صومه و القسم الآـخر متی لم یمسـک عنه کان مأثوماً و ان لم یبطل ذلک صومه، فأما الـذی یجب الامسـاک عنه ممـا یبطـل الصوم بفعله فهو الاکـل و الشـرب و الجماع و الارتماس فی الماء و الکـذب علی الله و رسوله و ازدراد کل شـی ء یفسد الصیام و الحقنه و القی علی طریق العمد، و أما الذی یجب الامساک عنه و ان لم یبطل الصوم بفعله فهو نظر الی ما یجوز النظر الیه .... . صـریحاً در عـداد اکل و شـرب و جماع که روزه را باطل می کنـد، حقنه را ذکر نموده، مرحوم ابن ادریس و مرحوم علاـمه به این اول بحث مراجعه نکرده انـد و فقـط به آنجـا که فرموده قضـا دارد، مراجعه نموده انـد و آن نسـبت را داده انـد، آنجا می فرماید که در بعضـی چیزها مانند اکل و شـرب یجب القضاء و الکفاره، و بعضـی چیزها هست که یفسـد الصـیام ممـا یجب منه القضـاء دون الکفاره و در اینها قی را ذکر نموده و فرموده من تقیأ متعمـداً وجب علیه القضاء دون الکفـاره ولی در اینجـا حقنه را ذکر ننموده، و بعـد در مکروهـات می گویـد احتقـان به جامـد مکروه است و احتقان به مایع لا یجوز، اگر کسـی این باب را نگاه کند، آن نسبت صحیح است، ولی حالا یا به لا یجوز که بعد ذکر می کند و تفصیلی که بعد ذکر می نمایـد، ایکال کرده که بسـیاری می گویند لا یجوز ظاهر در وضع است، بالاخره صـریح عبارت قبلی این است که این از قبیـل مفطرات است، در خلاـف دربـاره مـایع دعوای اجماع بر ابطال کرده، در مبسوط و در نهایه و در الجمل و العقود و در اقتصاد فتوای به ابطال داده، منتها اینجا چنین عبارتی وجود دارد که آقایان این را نگاه نموده انـد و می گوینـد مرحوم شـیخ دو قول به بطلاـن و صـحت دارد و مرحوم آقـای خوئی نیز می فرمایـد فی جمله من کتب قائـل به تحریم تکلیفی محض شـده، در حالی که اینطور نیست.

ص: ۲۸۰

قـائلین به تحریم عبارتنـد از : سـرائر، مرحـوم محقق در نـافع و معتـبر، مرحوم یحیی بن سـعید در جـامع، مرحوم فاضـل آبی در کشف الرموز، مرحوم علامه در منتهی، شـهید ثانی در شـرح لمعه و مسالک، مرحوم فیض در مفاتیح، مرحوم ابن ابی العقیل به نقل منتهی، مرحوم شیخ بهائی در اثنی عشریات، مدارک (منتها بعضی از اینها اعم از مایع و جامد وبیشتر آنها فقط در مایع می گوینـد)، مرحوم مجلسـی در مرآه العقول، و احتمال هست فقه رضوی و مقنع و رساله مرحوم علی بن بابویه نیز همینطور باشد، اگر لا یجوز را به حرمت حمل کنیم و بگوئیم از قبیل مفطرات نیاورده اند، نتیجه همین می شود.

اکثریت، قائل به بطلان شـده اند : مرحوم سـید مرتضـی در ناصـریات فرموده که بلا خلاف مفطر است که مراد بلا خلاف بین المسـلمین است، مرحوم شیخ طوسی در خلاف می فرماید اجماع الفرقه در بطلان است، و خارجاً نیز اکثریت با قائلین به بطلان بدون کفاره است.

منشأ این اختلافـات چیست؟ قـائلین به کراهت در جمع بین روایـات لا یجوز الاحتقان و روایات لا بأس، لا یجوز را به کراهت حمل کرده اند، این یک جمع متعارفی است و این تعبیر در موارد بسیار به معنای کراهت شدید اطلاق شده است.

و قـائلین به حرمت تکلیفی دون الوضع به لا یجوز عمل کرده انـد و درباره روایات لا یضـر الصائم اذا اجتنب أربع خصال گفته انـد که ظاهر در این است که به صوم آسـیبی وارد نمی شود یعنی جمع بین این روایات اقتضا می کنـد که حرام باشد اما روزه باطل نشود.

و قـائلین به بطلان گفته انـد که ظهور لا یجوز در مرکبات با ظهور آن در موارد دیگر متفاوت است و در مرکبات ظهور ثانوی در وضع و بطلاـن دارد، در غنـائم می فرمایـد بیشتر چیزهـای صوم جنبه وضع دارد، لـذا اگر این تعبیر بشود، از لاـ یجوز معنای وضع استفاده می شود.

چطور لا یجوز در مرکبات ظهور ثانوی در بطلان دارد؟ حج که یک مرکب است، در تمام متروکات احرام لا یجوز به کار رفته اما به استثنای وقاع موجب بطلان حج نمی شود و علی التحقیق وقاع نیز حکم تکلیفی محض است. چه خصوصیتی در مرکبات وجود دارد که این ظهور متفاوت را پیدا می کند؟ اگر در مانند طلاق در حال حیض لا یجوز به کار رود، این ظهور در بطلان وجود ندارد؟ اصل این ظهور و همچنین خصوصیت عنوان مرکب در این ظهور روشن نیست. و اما اینکه در غنائم می فرماید بیشتر چیزهای صوم جنبه وضع دارد، صرف اکثریت موجب ظهور معتنا بهی نیست که حجت باشد، حالا شاید مرحوم میرزای قمی بنابر مسلک حجیت ظن مطلق قائل شده باشد، خلاصه، این راه درستی نیست.

اما از راه دیگری قول به بطلان تصحیح می شود، یکی از برکات فراوان مرحوم آقای بروجردی روش علمی ایشان بود که به گونه ای مشی می نمود که به واقع نزدیک تر باشد، ایشان می فرمود که برای فهم احادیث باید ببینیم در چه محیطی صادر شده و باید محیط صدور عامه را در نظر بگیریم. حالا بنابر همین توصیه ایشان، می بینیم همه فقهای عامه معاصر ائمه وقتی در باب حقنه می گویند جایز نیست، قائل به ابطال و قضا هستند، در چنین محیطی که لا یجوز صادر شد، معنائی مقابل این معنا فهمیده نمی شود، لذا به نظر می رسد همین که اکثریت حکم به بطلان نموده اند، مطلب درستی است و در خصوص این مورد به این جهت ظهور در بطلان دارد.

حالا بنابر قول به بطلان، آیا کفاره دارد؟ اکثریت قائل به بطلان بدون کفاره شده اند، اقلیتی مانند مرحوم میزای قمی و مرحوم کاشف الغطاء و مرحوم آقای خوئی گفته اند کفاره نیز لازم است، گفته اند گرچه روایات خاصه درباره لزوم کفاره در احتقان وارد نشده، ولی روایات عامه وارد شده که در انجام مفطر کفاره هست و مفطر بودن احتقان از ادله قضاء استفاده می شود.

ص: ۲۸۲

قائلین به قضا که قائل به کفاره نشده اند، در اینکه در اطلاقات روایات به چه چیزی مفطر اطلاق می شود، حرف داشته اند، در کتاب هائی مانند غنائم هست که به حسب انصراف به اکل و شرب مفطر گفته می شود و کأنه چیزهای دیگر حکماً الحاق می شود، لذا اگر قرینه ای نباشد، اگر بگویند أفطر یا من فطر الصائم یعنی به صائم آب و غذا داد، اما تنقیه صائم مریض، فطر الصائم نیست، ظهور افطار در اکل و شرب است.

به حسب معمول اطلاقات، مفطر به اکل و شرب اختصاص ندارد، در اسباب دیگر مانند کذب علی الله و الرسول با تعبیر هل تفطر الصائم سؤال شده، گفته شده خمسه تفطر الصائم که یکی الکذب علی الله و رسوله، خیلی نادر به خاطر قرائنی به اکل و شرب اختصاص دارد، گاهی تناسبات حکم و موضوع آن را مضیق می کند.

روایات مسئله را بخوانیم، در جامع الاحادیث، جلد ۱۰، صحیحه أحمد بن محمد بن أبی نصر عن أبی الحسن علیه السلام : (به دو طریق نقل شده ؛ یکی طریق کافی است : عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد که ابن ابی نصر است و

ابن عیسی نیست، ابن عیسی معاصر سهل است، و سهل را معتبر می دانیم، و طریق تهذیب و استبصار : الحسین بن سعید عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، کتاب حسین بن سعید به طرق بسیار مستفیض یا متواتر واصل شده است) انه سأله عن الرجل یحتقن تکون به العله فی شهر رمضان فقال الصائم لا یجوز له أن یحتقن. ممکن است در خصوص اینجا کسی استظهار دیگری از لا‌ـ یجوز بکند که مراد وضع است، به خاطر اینکه بعید است شارع برای مریض که ضرورت است، بفرماید احتقان حرام تکلیفی و خلاف شرع است. ولی از این اینگونه پاسخ داده شده که منافات ندارد و مریض می تواند در شب تنقیه کند، چون فرض نشده که حتماً باید در روز تنقیه شود و مفروض آن فقط روز نیست تا وضع از آن استظهار شود، یک قدری اشعار دارد و به حد ظهور نمی رسد. و در فقیه هست : سأل أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی أبی الحسن الرضا علیه السلام، در فقیه، الرضا اضافه کرده است.

الدعائم عن علی علیه السلام انه نهی الصائم عن الحقنه و قال ان احتقن أفطر. روایت فقه رضوی را نیز قبلاً خواندیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۱ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله احتقان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، پس از نقل روایت معارض روایات قائلین به بطلان، حل تعارض مرحوم آقای حکیم از طریق انقلاب نسبت را نقل و نقد می نمایند، و سپس، از طریق انصراف احتقان به مایع، حکم بطلان را به مایع اختصاص می دهند اما به دلیل وجود قائلین به کراهت و منتفی نبودن حکم کراهت، احتیاط در اجتناب را بر فتوا ترجیح می دهند.

در روایت بزنطی لاـ یجوز للصائم أن یحتقن بود، عرض شد که به قرینه اینکه سنی ها منهی و موجب بطلان می دانند، از صدور این تعبیر در این محیط بطلان استفاده می شود.

مطلب دیگری که مؤید این مطلب است، این است که در کلمات فقهاء مانند دعائم که از روایات متخذ است، لا یجوز للصائم که قید زمانی فی شهر رمضان وجود ندارد، شامل روزه مستحبی نیز می شود، و حکم تکلیفی حرمت با روزه مستحب تناسب ندارد و حکم وضعی بطلان تناسب دارد، اگر بخواهیم تعبدی بگیریم، تصویر عقلی آن اشکال ندارد ولی بسیار بعید است که به هم زدن روزه مستحب و واجب غیر معین غیر از قضا هیچ محذوری نداشته باشد و نسبت به قضا نیز قبل از ظهر مانعی نداشته باشد، اما اگر قصد به هم زدن نداشته باشد و تنقیه کند، روزه صحیح است و فقط خلاف شرع کرده باشد.

ص: ۲۸۴

در مقابل، صحیحه علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال سألته عن الرجل و المرأه هل یصلح لهما أن یستدخلا الدواء و هما صائمان قال لا بأس. و قرب الاسناد نیز این روایت را به طریق خود نقل کرده است. به دلیل اینکه فرد اظهر مورد این سؤال ها ماه مبارک رمضان است، نمی شود ماه مبارک رمضان را از آن خارج نمود، این یشبه الصریح است که در ماه مبارک رمضان نیز این لاـ بأس هست. و حمل یستدخلا به غیر از تنقیه بسیار خلاف ظاهر است، المنجد را نگاه کردم، تفاوت بین ادخال و استدخال را نداشت ولی گمان می کنم که بین آنها فرق وجود دارد، استدخال طلب ادخال است و این در مانند تنقیه است که از دیگران طلب می کند، فرد ظاهر این نیز مواردی مانند تنقیه است.

این صحیحه علی بن جعفر با صحیحه بزنطی تعارض دارد، و موثقه حسن بن علی بن فضال نیز هست، و آن این است : أحمد بن محمد عن علی بن الحسن (حالاـ من صحیح آن را می خوانم) عن أبیه قال کتبت الی أبی الحسن علیه السلام ما تقول فی التلطف (اللطف)، (بالاشیاف در بعضی نسخه های تهذیب دارد، نسخه های معتبر ندارد و کافی و استبصار نیز ندارد، آن زیادی تفسیری است که داخل متن شده است. و به جای التلطف، در نسخه های معتبر اللطف دارد ولی تهذیب و استبصار

التلطف دارد، هر دو به معنای واحد است)، يستدخله الانسان و هو صائم فكتب عليه السلام لا بأس بالجامد.

مرحوم آقای حکیم می فرماید اگر دو دسته روایت داشتیم که نسبت آنها تباین بود و روایت ثالثی اخص از یکی از اینها بود و موافق با یکی از اینها و مخالف با آن دیگری بود، به وسیله آن اخص آن مقابل را تخصیص می زنیم و آن مقابل که به وسیله اخص تخصیص یافته، مقابل متباین خود را تخصیص می زند، این انقلاب نسبت است. این روایت می گوید جامد اشکالی ندارد، به وسیله این روایت، روایت بزنطی را که می گفت لا يجوز أن يحتقن، به مایع منحصر می کنیم و مثل این می شود که از اول بزنطی می گوید با مایع اشکالی ندارد و در مقابل آن روایت علی بن جعفر عن أخيه عليه السلام است که می گوید لا بأس، آن روایت بزنطی که أخص شده و به مایع مخصوص شده، لا بأس این را نیز تخصیص می زند و در مورد جامد می شود.

ص: ۲۸۵

در اینجا دو نکته مغفول عنه قرار گرفته ؛ یکی این است که این مسئله به مسئله انقلاب نسبت مبتنی نیست، انقلاب نسبت این است که حکم کلی در طرفی و مباین آن نیز در طرف دیگر است و بعد نسبت به قسمی از آن سؤال شده و موافق با یکی و مخالف با دیگری پاسخ داده شده است. ولی چیزی هست که همه آقایان با آن موافق هستند و در آن بحث نیست، و آن این است که اگر دو دلیل مباین بود و دلیلی مفصل بین دو صورت بود، این دلیل مفصل شاهد جمع بین آن دو دلیل می شود، این انقلاب نسبت نیست، چون انقلاب نسبت این است که خود مباین تخصیص یافته، دلیل مباین دیگر را تخصیص می زند، آن دلیل ثالث متعرض مورد خاص است و یکی از دو طرف را تخصیص می زند و این عام تخصیص یافته، عام طرف مقابل خود را تخصیص می زند. اینجا در همین روایت سائل کلی سؤال کرده بود که ما تقول فی التلطف یستدخله الانسان و هو صائم فکتب علیه السلام لا بأس بالجامد، یعنی مایع اشکال دارد و جامد اشکال ندارد، این منطوقاً و مفهوماً در مقام تفصیل بین دو صورت است و مبتنی به مسئله انقلاب نسبت نیست.

چیز دیگری نیز باید حل شود، حالا مفهوم نداشته باشد و فقط صورت جامد را متعرض است و می خواهیم با انقلاب نسبت حل کنیم، انقلاب نسبت در جائی روشن است که دو متباین هست، جمع عرفی بین متباینین نیست، گاهی به وسیله روایت مفصل شاهد جمع و گاهی با مسئله انقلاب نسبت حل کنیم، ولی گاهی با قطع نظر از دلیل ثالث، جمع عرفی بین دو دلیل هست، یکی از دو دلیل می گوید اکرم العلماء و دلیل دیگر می گوید لا یجب اکرام علماء، لا یجب صریح در عدم وجوب است و اکرم ظاهر در وجوب است، جمع عرفی این است که اکرم حمل به استحباب شود، حالا اگر روایت دیگری اخص بگوید اکرم الفقهاء که با یکی از دو دلیل موافق بود و مفهوم نیز نداشت، اگر بخواهیم مسئله را بر انقلاب نسبت پیاده کنیم، مبتنی بر این است که اکرم العلماء که ظهور در وجوب و عموم داشت، به وسیله دلیل های مقابل می توانیم دو تصرف، انجام دهیم، یکی این است که عموم را حفظ کنیم و به استحباب حکم کنیم، و دیگری این است که بنابر انقلاب نسبت، عموم آن را تخصیص بزنیم و خاص بشود، آیا تصرف در لفظی مانند اکرم که حمل به استحباب کنیم یا لا یجوز را حمل به کراهت کنیم یا قسم خاصی را تخصیص بزنیم، این باید ثابت شود که مسئله تخصیص مقدم بر رفع ید از ظهور لفظ در وجوب است، مثلاً لا یجوز را به کراهت حمل کنیم یا بر حرمت محفوظ بدانیم و به مایع اختصاص دهیم، باید بگوئیم از نظر عرفی اختصاص به مایع اظهر از اولی است، و ما اظهر را می گوئیم اظهری که بنای عقلاء است باید به نحو اطمینانی باشد، ممکن است برخی از مراحل ظن را با انسداد کبیر که ما قائل هستیم، ملحق کنیم، ولی اینها ظهور اینطوری ندارد که عرف متعارف به مشکل نیفتد، لا یجوز در موارد کراهت و در موارد تحریم به کار رفته و

می شود تخصیص زد، از این ناحیه بخواهیم قانون انقلاب نسبت را اینجا پیاده کنیم، این مبتنی است، اگر دو دلیل عام جمع عرفی نداشت، همین بود و انقلاب نسبت می آمد غیر از آن وجه قبلی که عرض شد، اما وقتی جمع عرفی دارد، این روشن نیست که حکم کنیم، پس از این ناحیه جمع کردن به این شکل محل اشکال می شود.

بله، مطلبی مرحوم صاحب مدارک و عده ای گفته اند که اصلاً احتقان به تنقیه انصراف دارد و در مورد جامد باید تصریح شود، قهراً از اول معلوم نیست ظهور قابل ملاحظه ای داشته باشد که شامل جامد شود، پس، باید به قدر متیقن از مفاد آن اخذ کنیم که مایع است و در مقابل آن لا بأس هست، این مسئله پیش می آید که قدر متیقن از لا یجوز أن یحتقن مایع است که بیش از مایع نمی شود. اگر این مطلب اخیر را که آیا به اطلاق لا بأس اخذ کنیم، حالا بالاتر از قدر متیقن بگوئیم از اول مایع را متعرض است و گفته تنقیه جایز نیست، امروزه با مایع را تنقیه می گوئیم، و روایت دیگری می گوید دوا را می خواهد داخل کند و حضرت می فرمایند لا بأس، اینجا اگر همین شد و منحصر نیز شد که بعید نیست بیش از مایع نمی توانیم ادعا کنیم، جمع عرفی بین اینها این است که تخصیص بزنیم و بگوئیم مراد از دوا که آنجا هست، جامد است؟ شاید بتوان گفت که متعارفاً دوا به مایع گفته می شود، یستدخل الدواء را به جامد حمل کنیم یا لا بأس را به طور کلی بگوئیم و آن را بگوئیم که مراد نفی بأس تحریمی است و لا یجوز کراهت باشد، و لو مراد عبارت از خصوص مایع است کما لا یبعد، خلاصه، این شبهه هست و چندان مسلم نیست.

ص: ۲۸۷

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شاید حمل به کراهت از تصرفات دیگر بهتر باشد، باید ظهور معتنا بهی در مقابل باشد تا بگوئیم حمل به کراهت نمی کنیم و قائل به تحریم شویم، و الا ـ حتی اگر مساوی باشد یا مقدار معتنا بهی قوی تر باشد یا نباشد، مقتضای اصل برائت عدم حرمت است، جمع بین الادله چنین ظهور معتنا بهی اقتضا نمی کند، این شبهه هست.

برای اینکه احتقان انصرافاً به مایع اختصاص دارد، مؤیدی یافتم، و آن این است که در سه کتاب گفته اند که حقنه حرام است ؛ غنیه دعوای اجماع کرده، اشاره السبق حلبی و جامع الخلاف مرحوم قمی سبزواری است، ولی همین ها در فصل مکروهات می گویند با جامد اشکالی ندارد، پیداست که اینها کلمه حقنه را با مانند انصراف در تنقیه به کار گرفته اند، لذا نتیجه این است که پنج، شش نفر از قدمای علماء که در کلام آنها کلمه احتقان وارد شده و گفته اند احتقان ممنوع است، کلام اینها ظهور معتنا به ندارد که جامد را نیز می خواهند بگویند، اینکه به مرحوم محقق در معتبر نسبت داده اند که فرموده حکم جامد و غیر جامد یکسان است، اشتباه است، مرحوم محقق در معتبر تصریح نموده که جامد اشکالی ندارد، در جائی از معتبر عبارتی هست که آن غلط انداز است و یک نحوه اجمالی دارد که به قرینه اینکه در مکروهات به طور صریح گفته که جامد مکروه است، مراد از آنجا نیز معلوم می شود، اولین کسی که صریحاً فرموده که حکم جامد و غیر جامد یکسان است، مرحوم علامه حلی در بعضی از کتب خود می باشد، قبلی ها در پنج، شش کتاب لفظ حقنه هست که محتمل است مراد مایع باشد، ولی کسانی که تصریح دارند که اشکال در مایع است و غیر مایع کراهت دارد، بسیار زیاد هستند، یازده نفر در نونزده کتاب قبل از مختلف مرحوم علامه به مایع اختصاص می دهند، بنابراین، از کلمات بزرگان اجماعی وجود ندارد که درباره حقنه کلی است، و لو قید نیاورده باشند نمی شود استفاده کلی نمود، ولی از نظر ادله روائی بخواهیم بین مایع و جامد تفصیل قائل شویم و حمل به کراهت نکنیم،

خیلی روشن نیست، و لو قائل به کراهت بر طبق آنچه مجموعاً به دست ما آمد، کم است، از قدماء ظاهر مرحوم صدوق در مقنع است و بر طبق نقل مرحوم علامه در مختلف، مرحوم ابن جنید می گوید استحباب ترک دارد که شاید در اصطلاح آنها با کراهت یکی باشد، مرحوم ابن أبی عقیل به حسب بعضی نقل ها نیز شاید همین باشد، به این تصریح کرده اند که از مبطلات بشمار نیاورده، اما اینکه از حرام ها شمرده باشد، کلام منتهی مشعر به این است که حرام دانسته و مبطل ندانسته، ولی از بعضی کتاب های دیگر علامه اینطور استفاده نمی شود، مرحوم ابن ابی عقیل نیز ممکن است باشد، ممکن است مقنع مرحوم صدوق و فقه رضوی نیز قائل به کراهت باشند.

به نظر می رسد به دلیل اینکه درباره مایع قائل به کراهت وجود دارد و شهرت حرمت قوی است، باید اینجا احتیاط گفت و نمی شود فتوا به تحریم داد، اگر کسی کراهت بگوید، چندان حرف دوری نزده است، اما جامد اشکالی ندارد، اینکه مانند مرحوم علامه توسعه داده و روایت حسن بن علی بن فضال را نپذیرفته و به اطلاق لا یحتقن اخذ کرده و گفته جامد اشکال دارد، مطلب تمامی نیست، ما روایت را می پذیریم و به این نیز قائل نیستیم و در روایت امرکی لا ـ بأس نیز هست، حالا از لا بأس اقلاً جامد استفاده می شود، اگر اختصاص به مایع داشته باشد و مایع اشکال نداشته باشد، به طریق اولی جامد نیز اشکال ندارد. خلاصه، به حسب ذوق طلبگی بگوئیم حتی مایع محمول به کراهت است، منتها به دلیل شهرت فتوائی قوی بر حرمت باید احتیاط در اجتناب گفت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله احتقان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، دو مطلب تکمیلی برای مطلب انصراف احتقان به مایع، و برای مسئله اجناب نفس بدون فحص به خیال سعه وقت برای غسل و کشف ضیق آن، بیان می فرمایند، و سپس، اشاره ای به فرض احتقان با مایع که وارد جوف نشود، می نمایند، و در نهایت، در فرض شک در جامد یا مایع بودن، کلام مرحوم آقای خوئی در جریان استصحاب عدم ازلی در صورت معلوم نبودن حالت سابقه را نقل و نقد می نمایند.

چرا در در فصب مکروهات اسم آن را نبرده اند؟ چون شاید مکروه نمی دانند، روایات مربوط به حقنه را درباره مایع می دانند و جامد را مکروه ندانند و روایت لا بأس را نیز اینگونه حمل کرده باشند که حتی بأس تنزیهی ندارد.

حالت سابقه دارد، این صورت را اینجا ذکر ننموده، در برخی موارد ذکر می نماید و گاهی در مشابهات ذکر نمی کند، مراد مرحوم سید معلوم است اما قصور تعبیر است، اگر حالت سابقه از نظر جامد یا مایع بودن معلوم باشد، حکم همان حالت جریان دارد، و اگر حالت سابقه معلوم نشود، مرحوم آقای حکیم می فرماید مقتضای اصل برائت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : استحاله با انقلاب فرق دارد، خمر خل شده، می گویند اگر دلیل خاص نداشتیم، استصحاب جاری می کردیم، مانند استحاله نیست که چیزی دود شود، اطلاق لفظ صدق نمی کند و عدم صدق لفظ جلوی استصحاب را نمی گیرد، مسافر و حاضر دو لفظ است، اسم دخالت ندارد.

ص: ۲۹۰

اما اگر استصحاب حالت سابقه نداشتیم، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند اصل برائت جاری می کنیم، منتها مرحوم آقای خوئی تحقیقی دارد که مرحوم آقای حکیم نیز باید آن را ذکر نماید، مرحوم آقای خوئی می فرماید که اصلاً احتقان به معنای تنقیه و مایع است، اگر شک کردیم که موضوع لا یجوز الاحتقان هست یا نیست، اصل برائت موضوع را رفع می کند، ولی اگر گفتیم که موضوع اعم از مایع و جامد است و به وسیله موثقه حسن بن علی بن فضال استثنا کردیم و گفتیم از لا یجوز الاحتقان جامد بالاستثناء خارج شده، اینجا همان مبنائی که در عدم ازلی هست که اگر شیئی از اول خلقت مردد شد که چه عنوانی بر آن منطبق است، آیا عنوان مخصص بر آن منطبق هست یا نیست، استصحاب عدم ازلی می گوید که عنوان مخصص بر آن منطبق نیست و حکم عام بر آن مورد مشکوک بار است، گفت لا یجوز الاحتقان، بنابر اینکه مایع و جامد احتقان باشد، منتها به دلیل خاص احتقان با جامد خارج شده، ما می گوئیم این موجود خارجی قبل از اینکه مخلوق شود، وجود نداشت و خصوصیات وجودیه مانند جامد بودن را نیز قهراً نداشت، با استصحاب عدم ازلی نظیر استصحاب عدم قرشیت، مخصص را نفی می کنیم و می گوئیم جامد نیست، لا یجوز الاحتقان که شامل بود و موثقه حسن بن علی بن فضال که استثنا می کرد، کنار می رود، قهراً حرام است.

اینجـا دو مطلب بایـد عرض نمایم ؛ یکی به عنوان کلی است که نظر مرحوم آقای بروجردی این بود و من نیز تاکنون همینطور به نظر آمـده، و آن این است که آیـا استصـحاب عـدم ازلی عرفی است که اگر به افراد عـامی متعارف القاء شود، حالت سابقه برای شـی ء قبل وجوده فرض می کننـد؟ این را عامی نمی فهمد و طلاب غیر از برخی از محیطها نیز نمی فهمد. و بر فرض که بپـذیریم که این عرفی است، ولی دلیـل اخص از مـدعا است، عـدم جریـان در جائی که حالت سابقه نیست، دو صورت دارد ؛ یـک مرتبه این شـی ء مخلوق الساعه است و از اول معلوم نیست که جامـد یا غیر جامـد است، و یک مرتبه حالت سابقه هر چه بوده، توارد حـالتین است، یـک وقتی جامـد شـده و یک وقتی مایع شـده و معلوم نیست که حالت اخیر آن کـدام است، حالت اولی عـدم ازلی از بین رفته و حـالت جامـد به خود گرفته یـا حـالت مایع به خود گرفته و معلوم نیست کـدام است، اینجا دیگر نمی توانیم استصحاب عدم ازلی جاری کنیم، چون عدم ازلی از بین رفته است.

ص: ۲۹۱

علی ای تقـدیر، از مجموع کلمات اهل فن و آشـنایان کامل به لسان عرب، این مطلب که حقنه در عموم ظهور نـدارد، اسـتفاده می شود، حالاـ اینکه به معنـای جـامع بکـار رفته، قابل انکار نیست، لـذا گاهی الحقنه بالجامـد تعبیر می کننـد، بحث در اطلاق است که اگر مطلق گفته شود، بالانصراف مراد چیست.

حالا مطلبی تکمیلی در مسئله قبلی که درباره اجناب نفس بدون فحص به خیال سعه وقت برای غسل و کشف ضیق آن است، مطرح نمـایم. عرض مـا این بود که اطلاق آیه شـریفه احل لکم لیله الصـیام الرفث الی نسائکم اقتضا می کنـد که آب یا خاک برای اغتسال یا تیمم یا فرصت برای آنها باشد یا نباشد.

در مقابل این آیه روایات اصباح جنب وجود دارد، حالا اگر کسی به هر دلیل بداند که در صورت مباشرت اصباح جنباً خواهد شد، ادله ای که می گوید تعمد اشـکال دارد، اقتضا می کند که اشـکال داشته باشد. ممکن است گفته شود که دو دلیل عامین من وجه است و جواز برای ماده اجتماع است و ممنوعیت در غیر این صورتی است که اصـلاً آب وجود نـدارد، و ممکن اسـت گفته شود که اصـباح جنباً ممنوع است و این که می گوید شب اشـکال ندارد، در جائی است که چنین مشـکلی نباشد، باید به اصول مراجعه کنیم وماننـد اصل برائت اقتضا می کنـد که اشـکال نداشـته باشد، یا صـحیحه محمد بن مسـلم را بگوئیم که می گویـد لاـ یضـر الصـائم اذا اجتنب، اگر آن را تمام بـدانیم، همین که مبنای آقایان است که اگر دلیل کوتاه شـده به آن مراجعه کنیم.

در چیزهـائی که دارای جنبه ابـاحه و رخصت و جـواز است، دو صورت هست که یکی روشن است و صورت دیگر آن به نظر مختار با آن اتحاد حکم دارد. گاهی اباحه لا اقتضائی است یعنی اگر عاملی نباشـد، در ذات این منعی نیست، آن اقتضاء العـدم نیست و عـدم الاقتضـاء است، محرمـات اقتضاء حرمت دارد، اما اباحات لا اقتضا است که اگر عامل با اقتضاء حرمتی پیـدا شـد، همان حرمت خواهـد بود، مباحاتی که از باب لا اقتضا است، هیچ تنافی با ادله دیگر تنافی ندارد و عامین من وجه نیست، در لا اقتضا روشن است. ولی جواز وقاع در شب ماه مبارک رمضان، جواز اقتضائی است و از آیه شریفه استفاده می شود که مقتضی اجازه پیـدا شده، می فرماید علم الله أنکم تختانون أنفسـکم و حق تعالی نمی خواهد جهنمی شوند، همین مقتضـی می شود که این را مباح کند. ممکن است کسـی بگوید که دلیل اصباح جنباً نیز حرمت عن اقتضاء است، و در شب اقتضای حلیت مباشرت هست، البته غیر از مباشـرت معلوم نیست و لو منجر به اجنـاب شود، آیه آن را شامل نمی شود، بنابراین، از قبیل باب تزاحم می شود، حالا اینجا که هر دو اقتضا دارد، حکم فعلی دائر مدار کدام است.

ص: ۲۹۲

ولی به نظر می رسد که اباحه اقتضائی یا لا اقتضائی باشد، عرف متعارف می فهمد که فعلیت آن را هنگامی می خواهد بگوید که عامل دیگر دارای اقتضا نباشد، این عن اقتضاء است ولی در جائی که اقتضاء دیگری در مقابل آن نشد، این اقتضا دارد، بر شخص محرم که مباشرت جایز نیست، آیا این و آیه رفث که مباشرت در شب را جایز دانسته، عامین من وجه نیست و بین آنها تزاحم فهمیده نمی شود تا به اصل برائت عمل کنیم و بگوئیم در شب اشکالی ندارد، منافاتی بین اینها نیست، این به این

معنا است که اگر مقتضی در مقابل آن نشد، به دلیل اینکه اشخاص خیانت می کنند، شارع می خواهد اینها را آزاد بگذارد، اصلاً اقتضای آزاد گذاشتن در اینجا هست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همه شب نیست، آن مقدار از شب که با چیز دیگری مزاحمت نداشته باشد، حالا آخر وقت با چیز دیگری مزاحمت دارد، و لو آن عن اقتضاء است، اینجا اقتضا نیست.

لذا به نظر می رسد که همانطور که در عروه دارد، اگر آب یا خاک برای اغتسال یا تیمم یا فرصت برای آنها در شب نباشد، مباشرت جایز نیست.

حالا که قرار شد اگر آخر وقت شد، ادله عامد حکم می کند که اشکال داشته باشد، حالا اگر کسی که در سعه و ضیق وقت شک داشته باشد، با استصحاب بگوید وقت وسیع است و بعد از مباشرت معلوم شود که فرصتی نمانده، سابقاً در توجیه فرمایش مرحوم آقای خوئی که می فرمود می توانیم استصحاب بقاء جنابت کنیم و علم در موضوع حرمت اجناب مأخوذ نیست و تعمد معتبر است و در تعمد علم نهفته است، ما فرمایش ایشان را توجیه می کردیم، ممکن اینطور توجیه کنیم، علمی که ایشان می فرماید در تعمد نهفته است، علم تصوری است و علم تصدیقی نیست، اگر کسی متوجه به مطلبی باشد و شک می کند که آیا می تواند اصباح با طهارت انجام دهد آیا می تواند اصلی جاری کند و بگوید اشکالی ندارد؟ این اصل جواز ظاهری می آورد ولی اگر بعداً اصباح جنباً شد، از نظر حکم وضعی حکم به بطلان می شود، همین که بگوید شرع به من اجازه داده حتی اگر اصباح جنباً بشود، این تعمد به حساب می آید، منتها چنین تعمدی به حسب ظاهر که معلوم نبود، از نظر شارع مجاز بود، ولی بعد که کشف شد، تعمد می شود، به این حساب می توان گفت که اگر کسی به اینکه وقت هست، علم پیدا نکرد و مباشرت کرد و بعد معلوم شد که هست، چه با فحص و چه بدون فحص علم پیدا نکند، اگر ثابت شد که وقت داخل شده، ادله تعمد شامل می شود.

اذا احتقن بالمائع لکن لم یصعد الی الجوف بل کان بمجرد الدخول فی الدبر فلا یبعد عدم کونه مفطراً و ان کان الاحوط ترکه. بعضی از الفاظ از نظر وضعی اطلاق دارد ولی تناسبات حکم و موضوع تضییق یا توسعه می دهد، برای برخی امراض روزه مفید است یا لا اقل ضرر ندارد، لذا می گوئیم من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر این را نمی گوید، تناسبات این قید را می زند که مرضی است که ضرر داشته باشد، در رجل شک بین الثلاث و الاربع، تناسبات حکم موضوع آن را شامل هر مکلفی می داند. مفهوم احتقان صورتی را که وارد جوف نشده، شامل می شود، لذا تعبیر می شود اذا احتقن بالمایع، نمی خواهد بگوید مقدمات احتقان فراهم شده، اما یا انصراف را بگوئیم که اصلاً این صورت را نمی خواهد بگوید و یا حد اقل قدر متیقن می شود و جلوی ظهور را می گیرد که مقتضای اصل برائت می شود، این آقایان نیز همینطور می گویند، استدلالاتی که در محیط عامه و فقهای معاصرین ائمه هست نیز همین است که وارد جوف شود و مسائل جوف مطرح است و به ملاحظه همین مصادیق احتقان را مطرح می کنند، اینها چیزهائی است که یا به صعود به جوف انصراف پیدا کند و یا حد اقل قدر متیقن می شود و ظهور اطلاقی آن گرفته می شود.

مسئله ۶۸ : الظاهر جواز الاحتقان بما یشک فی کونه جامداً أو مائعاً و ان کان الاحوط ترکه. با اینکه عروه به فروض توجه دارد ولی برخی فروض مغفول عنه عروه است، بسیاری از موارد مورد غفلت آقایان نیز می شود، گاهی شک در جامد و مایع

گویا این مطلبی که برخی از کتب را به عنوان شاهد ذکر نمودم که اشخاص بر اثر ارتکاز در بسیاری از موارد حقنه را در تنقیه که مایع است بکار برده اند، تنقیح نشده، حالا عبارات چند کتاب از این کتب را ذکر می کنم.

در نهایه هست که مما یبطل الصوم الحقنه، (قید مایع را نمی گوید) و به مکروهات که می رسد، می گوید یکره للصائم الحقنه بالجامدات.

مرحوم ابن براج در مهذب می فرماید یوجب القضاء دون الکفاره الحقنه فی المرض المحوج الیها (که مفهوم آن این است که اگر به آن احتیاج نباشد، کفاره نیز دارد)، و بعد درباره جامد می فرماید یکره الاحتقان بالاشیاء الجامده مع الامکان (و اگر احتیاج و ضرورت بود، اصلاً کراهتی نیز ندارد).

در غنیه می فرماید یوجب مع القضاء الکفاره حقنه فی مرض لا یلجأ الیها، و در باب مکروهات می فرماید یکره للصائم الحقنه بالجامد مع الامکان. در جامع الخلاف نیز اینگونه دارد.

در اشاره السبق می فرماید یجب القضاء فقط فی ما احتیج الیه من حقنه (از این نیز استفاده می شود که اگر احتیاج نباشد، کفاره نیز دارد)، ولی در باب مکروهات می فرماید ینبغی للصائم تجنب .... الحقنه بالجوامد مع المکنه (در حال اختیار کراهت دارد)، اینها پیداست که عبارات قبلی آنها شامل جامد نیست.

در ارشاد مرحوم علامه در باب حقنه می گوید یجب القضاء خاصه و بعد در باب مکروهات می گوید لا یفسد الحقنه بالجامد علی رأی، مرحوم فخر المحققین می فرماید هر جا پدرم علی رأی می گوید فتوای ایشان است. شهید ثانی نیز اینجا در حاشیه بر علی رأی کلمه قوی را اضافه نموده است.

ص: ۲۹۵

در تحریر هست یجب الامساک عن الحقنه و بعد می فرماید یکره الاحتقان بالجامد.

بنابراین، فقهاء در موارد بسیاری حقنه را در تنقیه به اصطلاح ما که با مایع است، بکار می برند، لذا چهار، پنج کتاب قبلی که اسم حقنه برده اند، معلوم نیست که حقنه را اوسع از مایع گرفته باشند و شیاف نیز اراده نموده باشند. حالا سؤال می شود که

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۵ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد که مشهور این است که قی عمدی در واجب معین حرام و مبطل است اما کفاره ندارد. در مقابل مشهور از چند کتاب استفاده می شود که تکلیفاً و وضعاً اشکالی ندارد و حتی کراهت نیز ندارد.

مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود و اقتصاد، مفطر موجب قضا یا قضا و کفاره و غیر مفطر لازم به اجتناب را نوشته و مکروهات و مستحبات را نوشته ولی تعمد قی را در هیچکدام از اینها قرار نداده، احتمال اشتباه چاپی نیز نیست، چون در الجمل و العقود عدد نه تعیین نموده و گرچه در اقتصاد عدد تعیین ننموده ولی عیناً به همان ترتیبی که در الجمل و العقود هست، آورده و فقط موجب نهم از آن نه عامل موجب قضا و کفاره را نیاورده که آن ممکن است از قلم یا از چاپ افتاده باشد. در فقه القرآن مرحوم راوندی تفصیلاً نام نبرده ولی به ظن قوی ایشان نیز همین را که مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود می خواهد بیان نماید، ذکر نموده، مثلاً در الجمل و العقود اینطور است : ما یوجب القضاء و الکفاره تسعه أشیاء .... و ما یوجب القضاء دون الکفاره فثمانیه أشیاء .... (و این موجبات را ذکر نموده)، أما یوجب الامساک عنه و ان لم یفسده فهو جمیع المحرمات و القبائح التی هی سوی ما ذکرنا فانه یتأکد وجوب الامتناع منها لمکان الصوم. و در فقه القرآن می فرماید یجب الامساک عن جمیع المحرمات و القبائح التی سوی التسعه الموجبه للقضاء و الکفاره و الثمانیه الموجبه للقضاء دون الکفاره و یتأکد وجوب الامتناع عنها لمکان الصوم. در فقه القرآن همان تعبیر الجمل و العقود را ذکر کرده اما از موجبات هشتگانه و نه گانه را نام نبرده، ظاهراً به این خاطر است که کتاب مرحوم شیخ مرجع بوده است.

ص: ۲۹۶

به نظر می رسد که مرحوم شیخ به دلیل اشتغال زیاد در این دو کتاب فراموش نموده که تعمد قی را بنویسد و اینطور نیست که نظر ایشان غیر از آن است که در کتاب های دیگر فرموده و در روایات بسیار آمده است، در تهذیب که مقنعه را شرح کرده، موافقت کرده و در نهایه فتوا داده و در خلاف دعوی اجماع کرده و در مبسوط قائل شده، لذا نمی توانند نظر ایشان در این کتاب این باشد که حتی کراهت نیز ندارد. و مرحوم قطب راوندی نیز بر اساس اعتماد به مرحوم شیخ اجمالاً اکتفا کرده و اینطور تعبیر کرده است. پس، قول به اینکه اصلاً حرمت و افسادی نباشد، مقطوع العدم است.

اما قول به حرمت دون الافساد که مرحوم ابن ادریس قائل است، کسی دیگر موافق با ایشان نیافتم و عرض کردم که معلوم

نیست مراد از عبارت جمل العلم این باشد. مطلبی در مراسم مرحوم سلار هست، وقتی مفطرات را ذکر می کند، تعمد قی را از قبیل مفطرات ذکر نکرده که ظاهر در این است که آن را مفطر نمی داند، اما بعید است که با وجود روایات بسیار حرام نیز نداند، در اصل ممنوع بودن به دلیل روایات بسیار نمی توان تردید کرد، و مخالف صریحی نیز نیافتم، به برخی از کتب سابق مانند فقه الرضا و مقنع و نهایه مرحوم صدوق مراجعه نمودم، آنها نیز روشن نیست، بعید نیست که آنها قائل به تحریم تکلیفی باشند اما وضعاً مبطل ندانند، چون مقتضای جمع بین عبارت های مختلفی که هر کدام دارند، شاید این باشد که مانند مرحوم ابن ادریس مبطل نمی دانند ولی حرام می دانند.

ص: ۲۹۷

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در عبارت ها تعبیراتی هست، مثلاً فقه رضوی در جائی دارد که أدنی ما یتم به فرض الصوم این است که از اموری ماننـد اکل و شـرب شود اما تعمـد قی در آن نیست، فاذا تم هـذه الشـروط علی ما وصـفنا کان مؤدیاً لفرض الصوم مقبولاً ـ بمنه الله تعـالی، از این قـدر مسـلم صـحت وضـعی اسـتفاده می شود، و در جائی دیگر هست که اتق فی صومک خمسه أشـیاء تفطرک ؛ الاکـل و الشـرب و الجمـاع و الارتمـاس فی الماء و الکـذب علی الله و علی رسوله و الائمه و الخناء من الکلام (یعنی کلام قبیـح) و النظر الی ما لا یجوز (آن پنـج عامل از مفطرات است، می گوید از پنج مفطر و دو چیز دیگری که به خصوص به آنهـا تأکیـد شـده که مفطر نیست ولی حرام است، اجتناب کنیـد). اگر این دو تعبیر بود که ایشان مفطرات و دو غیر مفطر مورد تأکیـد در حال صوم را ذکر کرده اما تعمـد قی را نفرموده، می گفتیم ایشان حرام و مفطر نمی داند، ولی ایشان عبـارت دیگری دارد که می گویـد الرئـاف و القلس و القی ء لا ـ ینقض الصوم الا ـ أن یتقیـأ متعمـداً، ممکن است که این تعـبیر ینقض، ینقص باشـد و به معنای موجب نقص و از بین رفتن کمال باشد اما به تحریـم نرسد، چون در نقطه داشـتن و نداشـتن در مورد این کلمه به دلیـل اختلاـف بسـیار نسـخه هـا نمی توانیم اصـل جاری کنیم، اینطور می شود جمع کرد، ولی در مقابل این مطلب دیگری دارد، آن عبـارت روایت زهری را نیز نقل کرده که چهل قسم صوم داریم که یکی از آنها صوم اباحه است، در آنجـا اینطور دارد : من أکـل أو شـرب ناسـیاً أو تقیـأ من غیر تعمـد فقـد أباح الله له ذلک و أجزأ عنه صومه، از مفهوم این تعبیر اسـتفاده می شود که صورت عمـد چنین نیست، ممکن است که وضـعاً صـحیح باشد ولی شـرط اباحه غیر عمدی باشد، از این اسـتفاده می شود که اباحه ندارد، در جمع بین این تعبیرات این احتمال هست که ایشان تعمد قی را مفطر نمی داند اما مباح نیز نمی داند، اباحه در مقابل حرمت است. شبیه اینها در مقنع هست و در هدایه هست که قال أبی اتق فی صومک می گوید پدرم در رسـاله گفته، شایـد ظـاهر این کلاـم ایشـان نیز این است که مفطرات همین هـا است، حالا ـ اگر چیز دیگری نیز ملحق کنیم، تنزیل شود، چون اینها با فقه رضوی یکی است، احتمال اینکه اتحاد داشـته باشد، وجود دارد، با اینکه مرحوم علی بن بابویه در الرسـاله می گویـد اتق فی صومـک پنـج چیزی که مفطر است و تقیـأ را نـام نبرده، در عین حال، این عبارت الرئاف و القلس و القی ء لا ـ ینقض الصوم الا أن یتقیأ متعمـداً نیز در الرساله هست که مرحوم ابن ادریس نقل می کنـد. خلاصه، از این عبارت ها محتمل هست که این دو سه کتاب با مرحوم ابن ادریس موافق باشند که مفطر ندانند ولی تکلیفاً حرام بدانند.

علی ای تقدیر، هیچ اشکالی در ممنوع بودن تعمد قی نیست، باید بحث کنیم که آیا در واجبات معین فقط حرمت تکلیفی دارد یا وضعاً نیز موجب افساد و ابطال هست؟

روایات بسیاری در مسئله در ابواب ما یجب الامساک عنه، در باب ۴ هست، از حدیث ۱ تا ۸ روایاتی است که تعبیر افطار و قضا شده، فقط دو، سه روایت را می خوانم.

صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا تقیأ الصائم فعلیه قضاء ذلک الیوم و ان ذرأه القی ء (یعنی بی اختیار قی کند) من غیر أن یتقیأ فلیتم صومه.

روایت بعدی نیز از حلبی است که رقم دیگری خورده اما ظاهراً روایت واحد است منتها در روایت بعدی راوی از حلبی حماد است و در روایتی که خواندم، عبد الله بن مسکان است، الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا تقیأ الصائم فقد أفطر و ان ذرأه من غیر أن یتقیأ فلیتم صومه.

روایت سماعه قال سألته عن القی فی رمضان فقال ان کان شی ء یبدره فلا بأس و ان کان شیئاً یکره نفسه علیه (یعنی تعمد دارد) أفطر و علیه القضاء.

همه این روایاتی که خواندم، از حضرت صادق علیه السلام نقل شده، روایت دیگری نیز هست که علی بن جعفر عن أخیه نقل می کند که آن را نخواندم، روایت نعمانی که سند آن در جای دیگری ذکر شده نیز همینطور است، رساله محکم و متشابه نقلاً ـ من تفسیر النعمانی باسناده المتقدم، این دومین روایت از باب ابواب ما یجب الامساک عنه است، آنجا از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده، عن علی علیه السلام قال و أما حدود الصیام فأربعه حدود أولها اجتناب الاکل و الشرب و الثانی اجتناب النکاح و الثالث اجتناب القی ء متعمداً و الرابع اجتناب الارتماس فی الماء و ما یتصل بها و ما یجری مجریها من السنن کلها ....، یکی از حدود صیام اجتناب القی متعمداً است. انسان از این روایات صحاح و موثق مطمئن می شود که تعمد القی ممنوع است.

در مقابل، دو روایت هست ؛ یکی روایت عبد الله بن میمون است، در باب ۲۷ باب أن الصائم یجوز له أن یحتجم هست که ثلاثه لا یفطرن الصائم ؛ القی و الاحتلام و الحجامه.

و دوم، روایت ابراهیم بن أبی محمود در کتاب الوضوء است، ابراهیم بن أبی محمود ثقه است و روایت صحیحه است، در ابواب ما ینقض الوضوء، باب ۶، حدیث ۱۱ : سألت الرضا علیه السلام عن القی ء و الرئاف و المده (که جراحات زخم است) أ تنقض الوضوء أم لا فقال علیه السلام لا تنقض شیئاً (وضو و نماز و روزه و هیچ عملی را ابطال نمی کند).

جمع بین این روایات، یکی این است که بگوئیم که معمولاً همین را گفته اند که مراد از قی که مبطل نیست، قی غیر اختیاری است، روایاتی که تحریم کرده، بین مختار و غیر مختار تفصیل قائل شده و همین کافی است که این را به غیر اختیاری حمل شود، این طریق جمع درست است و طبعاً اینطور است.

اینکه مرحوم سید مرتضی قائل به تحریم شده و قائل به افطار نشده، ممکن است این روایات را منکر نشده باشد و در جمع بین اینها بگوید که جمع دیگری نیز وجود دارد و با تعدد طرق جمع، مقتضای اصل برائت این است که اشکال نداشته باشد، لذا

حکم به عدم اشکال می کنیم، و ممکن است بگوید که اصل ممنوعیتی که حزازت دارد، مورد اتفاق مسلمین یا امامیه است، منتها درباره بطلان دلیل قطعی وجود ندارد، لذا تحریم بدون افطار را قائل هستیم.

ص: ۳۰۰

مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم ابن ادریس اینگونه اشکال نموده که یا روایات را می پذیرید یا نمی پذیرید، اگر نمی پذیرید، کراهت و حرمت نیز نگوئید و اگر قبول دارید، مفاد آنها را نمی توان توجیه نمود و صریح در بطلان است.

از کلام مرحوم ابن ادریس اینگونه می توان دفاع نمود که ممکن است بگوید روایات را نمی پذیرم اما بر اساس اجماع حکم به تحریم می نمایم، چون در حرمت مخالفی وجود ندارد، و ممکن است بگوید روایات را می پذیرم اما جمع دیگری هست و جمع منحصر به آن جمع نیست.

اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید صریح در بطلان است، با مراجعه معلوم می شود که همین تعبیرات را که ایشان صریح در بطلان دانسته، درباره چیزهائی وارد شده که مرحوم آقای خوئی و دیگران فتوا به بطلان نمی دهند، مثلاً در باب ۶، حدیث ۷ : علی بن موسی بن طاووس فی کتاب الاقبال قال رأیت فی أصل من کتب أصحابنا قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول ان الکذب لتفطر الصائم و النظره بعد النظره و الظلم کله قلیله و کثیره. در باب ۷ : صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام و الغیبه تفطر الصائم و علیه القضاء. عوالی اللئالی از پیامبر نقل کرده : اذا اغتاب الصائم أفطر. فقه رضوی می گوید روی اجتنبوا الغیبه و احذروا النمیمه فانها یفطران الصائم. تحف العقول می گوید : و من وصایا النبی صلی الله علیه و آله احذر الغیبه و النمیمه فان الغیبه تفطر. برخی روایات در جلد بعدی وارد شده، در نوادر که اینجا می گوید از احمد بن محمد بن عیسی است و ما می گوئیم کتاب از حسین بن سعید است، عن النضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی (اینها را معتبر می دانیم، و لو تصریحی در رجال نشده ولی مثلاً نضر بن سوید که از اجلاء است، کتاب قاسم بن سلیمان را نقل می کند، و کتاب جراح مدائنی را جماعتی از محدثین نقل می کنند) از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند، در این روایت جراح مدائنی به اینجا می رسد که می گوید : ان أبی علیه السلام قال سمع رسول الله صلی الله علیه و آله امرأه تساب جاریه لها و هی صائمه فدعا رسول الله صلی الله علیه و آله بطعام فقال لها کلی فقالت أنا صائمه یا رسول الله فقال کیف تکونین صائمه و قد سببت جاریتک ان الصوم لیس من الطعام و الشراب و انما جعل الله ذلک حجاباً عن سواهما من الفواحش من الفعل و القول یفطر الصوم ما أقل الصوام و أکثر الجواع. و روایت ۴۵۳، حدیث ۲۵، روایت أنس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من تأمل خلف امرأه حتی یتبین له حجم عظامها من وراء ثیابها و هو صائم فقد أفطر. مرحوم آقای خوئی در این روایات می فرماید جمعاً بین الادله همان را می گوئیم که در لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد می گوئیم که ظهور اولی آن که نفی صحت است، مراد نیست و به نفی کمال حمل می کنیم، نظیر یا أشباه الرجال و لا رجال است که مرد اینطور نباید باشد، این تعبیر عرفی است و صلاحیت جمع دارد. در اینجا نیز همین را باید گفت، اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید صراحت دارد، بعد از اینکه مشابهات آن هست، چه صراحتی دارد؟ آنجا مرحوم ابن ادریس می گوید به دلیل مشابهات جمعاً بین الادله به نفی کمال حمل می کنیم، و ممکن است بین صورت عمد و غیر عمد تفصیل دهد، چون هر دو جور ممکن است، اصل برائت جاری می کنیم. البته به نظر ما تفصیل از نظر عرفی اقرب است و شاید عرف مطمئن شود، ولی کلمه افطار در بطلان محض و ابطال و افطار مصطلح نزد ما و نفی صحت صراحتی ندارد، بنابراین، ممکن است کسی جمعاً بین الادله بگوید که به دلیل اینکه هر دو جور می شود و اگر طرفی ترجیح داشته باشد، ترجیح اطمینانی نیست و به حدی نیست که بتوان اعتماد کرد، جای اصل برائت است و به بطلان حکم می کنیم، این چندان حرف دوری نیست و لو اقوا تفصیل است که شهرت بسیار قوی بر آن قائم است و جمع متعارف عرفی همین است.

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، با نقل برخی عبارات فقهاء، بود و نبود قائل به قول مخالف فتوای مشهور در حرمت به همراه قضا را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، به منظور اینکه معلوم شود که آیا در واجبات معین علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی و ابطال نیز وجود دارد یا ندارد، برخی از روایات مسئله و جمع بین آنها را نقل و بررسی می نمایند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، با نقل برخی عبارات فقهاء، بود و نبود قائل به قول مخالف فتوای مشهور در حرمت به همراه قضا را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، به منظور اینکه معلوم شود که آیا در واجبات معین علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی و ابطال نیز وجود دارد یا ندارد، برخی از روایات مسئله و جمع بین آنها را نقل و بررسی می نمایند.

اما قول به حرمت دون الافساد که مرحوم ابن ادریس قائل است، کسی دیگر موافق با ایشان نیافتم و عرض کردم که معلوم نیست مراد از عبارت جمل العلم این باشد. مطلبی در مراسم مرحوم سلار هست، وقتی مفطرات را ذکر می کند، تعمد قی را از قبیل مفطرات ذکر نکرده که ظاهر در این است که آن را مفطر نمی داند، اما بعید است که با وجود روایات بسیار حرام نیز ندانـد، در اصل ممنوع بودن به دلیل روایات بسیار نمی توان تردید کرد، و مخالف صریحی نیز نیافتم، به برخی از کتب سابق مانند فقه الرضا و مقنع و نهایه مرحوم صدوق مراجعه نمودم، آنها نیز روشن نیست، بعید نیست که آنها قائل به تحریم تکلیفی باشند اما وضعاً مبطل ندانند، چون مقتضای جمع بین عبارت های مختلفی که هر کدام دارند، شاید این باشد که مانند مرحوم ابن ادریس مبطل نمی دانند ولی حرام می دانند.

ص: ۳۰۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در عبارت ها تعبیراتی هست، مثلاً فقه رضوی در جائی دارد که أدنی ما یتم به فرض الصوم این است که از اموری مانند اکل و شرب شود اما تعمد قی در آن نیست، فاذا تم هـذه الشروط علی ما وصفنا کان مؤدیاً لفرض الصوم مقبولاـ بمنه الله تعالی، از این قدر مسلم صحت وضعی استفاده می شود، و در جائی دیگر هست که اتق فی صومک خمسه أشیاء تفطرک ؛ الاکل و الشرب و الجماع و الارتماس فی الماء و الکذب علی الله و علی رسوله و الائمه و الخناء من الکلام (یعنی کلام قبیح) و النظر الی ما لا یجوز (آن پنج عامل از مفطرات است، می گوید از پنج مفطر و دو چیز دیگری که به خصوص به آنها تأکید شده که مفطر نیست ولی حرام است، اجتناب کنید). اگر این دو تعبیر بود که ایشان مفطرات و دو غیر مفطر مورد تأکید در حال صوم را ذکر کرده اما تعمد قی را نفرموده، می گفتیم ایشان حرام و مفطر نمی داند، ولی ایشان عبارت دیگری دارد که می گوید الرئاف و القلس و القی ء لاـ ینقض الصوم الاـ أن یتقیأ متعمداً، ممکن است که این تعبیر ینقض، ینقص باشد و به معنای موجب نقص و از بین رفتن کمال باشد اما به تحریم نرسد، چون در نقطه داشتن و نداشتن در

مورد این کلمه به دلیل اختلاف بسیار نسخه ها نمی توانیم اصل جاری کنیم، اینطور می شود جمع کرد، ولی در مقابل این مطلب دیگری دارد، آن عبارت روایت زهری را نیز نقل کرده که چهل قسم صوم داریم که یکی از آنها صوم اباحه است، در آنجا اینطور دارد : من أكل أو شرب ناسیاً أو تقیأ من غیر تعمد فقد أباح الله له ذلك و أجزأ عنه صومه، از مفهوم این تعبیر استفاده می شود که صورت عمد چنین نیست، ممکن است که وضعاً صحیح باشد ولی شرط اباحه غیر عمدی باشد، از این استفاده می شود که اباحه ندارد، در جمع بین این تعبیرات این احتمال هست که ایشان تعمد قی را مفطر نمی داند اما مباح نیز نمی داند، اباحه در مقابل حرمت است. شبیه اینها در مقنع هست و در هدایه هست که قال أبی اتق فی صومك می گوید پدرم در رساله گفته، شاید ظاهر این کلام ایشان نیز این است که مفطرات همین ها است، حالا ـ اگر چیز دیگری نیز ملحق کنیم، تنزیل شود، چون اینها با فقه رضوی یکی است، احتمال اینکه اتحاد داشته باشد، وجود دارد، با اینکه مرحوم علی بن بابویه در الرساله می گوید اتق فی صومک پنج چیزی که مفطر است و تقیأ را نام نبرده، در عین حال، این عبارت الرئاف و القلس و القیء لا ـ ینقض الصوم الا أن یتقیأ متعمداً نیز در الرساله هست که مرحوم ابن ادریس نقل می کند. خلاصه، از این عبارت ها محتمل هست که این دو سه کتاب با مرحوم ابن ادریس موافق باشند که مفطر ندانند ولی تکلیفاً حرام بدانند.

ص: ۳۰۳

علی ای تقدیر، هیچ اشکالی در ممنوع بودن تعمد قی نیست، باید بحث کنیم که آیا در واجبات معین فقط حرمت تکلیفی دارد یا وضعاً نیز موجب افساد و ابطال هست؟

روایات بسیاری در مسئله در ابواب ما یجب الامساک عنه، در باب ۴ هست، از حدیث ۱ تا ۸ روایاتی است که تعبیر افطار و قضا شده، فقط دو، سه روایت را می خوانم.

صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا تقیأ الصائم فعلیه قضاء ذلک الیوم و ان ذرأه القی ء (یعنی بی اختیار قی کند) من غیر أن یتقیأ فلیتم صومه.

روایت بعدی نیز از حلبی است که رقم دیگری خورده اما ظاهراً روایت واحد است منتها در روایت بعدی راوی از حلبی حماد است و در روایتی که خواندم، عبد الله بن مسکان است، الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا تقیأ الصائم فقد أفطر و ان ذرأه من غیر أن یتقیأ فلیتم صومه.

روایت سماعه قال سألته عن القی فی رمضان فقال ان کان شی ء یبدره فلا بأس و ان کان شیئاً یکره نفسه علیه (یعنی تعمد دارد) أفطر و علیه القضاء.

همه این روایاتی که خواندم، از حضرت صادق علیه السلام نقل شده، روایت دیگری نیز هست که علی بن جعفر عن أخیه نقل می کند که آن را نخواندم، روایت نعمانی که سند آن در جای دیگری ذکر شده نیز همینطور است، رساله محکم و متشابه نقلاً ـ من تفسیر النعمانی باسناده المتقدم، این دومین روایت از باب ابواب ما یجب الامساک عنه است، آنجا از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده، عن علی علیه السلام قال و أما حدود الصیام فأربعه حدود أولها اجتناب الاکل و الشرب و الثانی اجتناب النکاح و الثالث اجتناب القی ء متعمداً و الرابع اجتناب الارتماس فی الماء و ما یتصل بها و ما یجری مجریها من السنن کلها ....، یکی از حدود صیام اجتناب القی متعمداً است. انسان از این روایات صحاح و موثق مطمئن می شود که تعمد القی ممنوع است.

در مقابل، دو روایت هست ؛ یکی روایت عبد الله بن میمون است، در باب ۲۷ باب أن الصائم یجوز له أن یحتجم هست که ثلاثه لا یفطرن الصائم ؛ القی و الاحتلام و الحجامه.

و دوم، روایت ابراهیم بن أبی محمود در کتاب الوضوء است، ابراهیم بن أبی محمود ثقه است و روایت صحیحه است، در ابواب ما ینقض الوضوء، باب ۶، حدیث ۱۱ : سألت الرضا علیه السلام عن القی ء و الرئاف و المده (که جراحات زخم است) أ تنقض الوضوء أم لا فقال علیه السلام لا تنقض شیئاً (وضو و نماز و روزه و هیچ عملی را ابطال نمی کند).

جمع بین این روایات، یکی این است که بگوئیم که معمولاً همین را گفته اند که مراد از قی که مبطل نیست، قی غیر اختیاری است، روایاتی که تحریم کرده، بین مختار و غیر مختار تفصیل قائل شده و همین کافی است که این را به غیر اختیاری حمل شود، این طریق جمع درست است و طبعاً اینطور است.

اینکه مرحوم سید مرتضی قائل به تحریم شده و قائل به افطار نشده، ممکن است این روایات را منکر نشده باشد و در جمع بین اینها بگوید که جمع دیگری نیز وجود دارد و با تعدد طرق جمع، مقتضای اصل برائت این است که اشکال نداشته باشد، لذا

حکم به عدم اشکال می کنیم، و ممکن است بگوید که اصل ممنوعیتی که حزازت دارد، مورد اتفاق مسلمین یا امامیه است، منتها درباره بطلان دلیل قطعی وجود ندارد، لذا تحریم بدون افطار را قائل هستیم.

ص: ۳۰۵

مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم ابن ادریس اینگونه اشکال نموده که یا روایات را می پذیرید یا نمی پذیرید، اگر نمی پذیرید، کراهت و حرمت نیز نگوئید و اگر قبول دارید، مفاد آنها را نمی توان توجیه نمود و صریح در بطلان است.

از کلام مرحوم ابن ادریس اینگونه می توان دفاع نمود که ممکن است بگوید روایات را نمی پذیرم اما بر اساس اجماع حکم به تحریم می نمایم، چون در حرمت مخالفی وجود ندارد، و ممکن است بگوید روایات را می پذیرم اما جمع دیگری هست و جمع منحصر به آن جمع نیست.

اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید صریح در بطلان است، با مراجعه معلوم می شود که همین تعبیرات را که ایشان صریح در بطلان دانسته، درباره چیزهائی وارد شده که مرحوم آقای خوئی و دیگران فتوا به بطلان نمی دهند، مثلاً در باب ۶، حدیث ۷ : علی بن موسی بن طاووس فی کتاب الاقبال قال رأیت فی أصل من کتب أصحابنا قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول ان الکذب لتفطر الصائم و النظره بعد النظره و الظلم کله قلیله و کثیره. در باب ۷ : صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام و الغیبه تفطر الصائم و علیه القضاء. عوالی اللئالی از پیامبر نقل کرده : اذا اغتاب الصائم أفطر. فقه رضوی می گوید روی اجتنبوا الغیبه و احذروا النمیمه فانها یفطران الصائم. تحف العقول می گوید : و من وصایا النبی صلی الله علیه و آله احذر الغیبه و النمیمه فان الغیبه تفطر. برخی روایات در جلد بعدی وارد شده، در نوادر که اینجا می گوید از احمد بن محمد بن عیسی است و ما می گوئیم کتاب از حسین بن سعید است، عن النضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی (اینها را معتبر می دانیم، و لو تصریحی در رجال نشده ولی مثلاً نضر بن سوید که از اجلاء است، کتاب قاسم بن سلیمان را نقل می کند، و کتاب جراح مدائنی را جماعتی از محدثین نقل می کنند) از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند، در این روایت جراح مدائنی به اینجا می رسد که می گوید : ان أبی علیه السلام قال سمع رسول الله صلی الله علیه و آله امرأه تساب جاریه لها و هی صائمه فدعا رسول الله صلی الله علیه و آله بطعام فقال لها کلی فقالت أنا صائمه یا رسول الله فقال کیف تکونین صائمه و قد سببت جاریتک ان الصوم لیس من الطعام و الشراب و انما جعل الله ذلک حجاباً عن سواهما من الفواحش من الفعل و القول یفطر الصوم ما أقل الصوام و أکثر الجواع. و روایت ۴۵۳، حدیث ۲۵، روایت أنس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من تأمل خلف امرأه حتی یتبین له حجم عظامها من وراء ثیابها و هو صائم فقد أفطر. مرحوم آقای خوئی در این روایات می فرماید جمعاً بین الادله همان را می گوئیم که در لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد می گوئیم که ظهور اولی آن که نفی صحت است، مراد نیست و به نفی کمال حمل می کنیم، نظیر یا أشباه الرجال و لا رجال است که مرد اینطور نباید باشد، این تعبیر عرفی است و صلاحیت جمع دارد. در اینجا نیز همین را باید گفت، اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید صراحت دارد، بعد از اینکه مشابهات آن هست، چه صراحتی دارد؟ آنجا مرحوم ابن ادریس می گوید به دلیل مشابهات جمعاً بین الادله به نفی کمال حمل می کنیم، و ممکن است بین صورت عمد و غیر عمد تفصیل دهد، چون هر دو جور ممکن است، اصل برائت جاری می کنیم. البته به نظر ما تفصیل از نظر عرفی اقرب است و شاید عرف مطمئن شود، ولی کلمه افطار در بطلان محض و ابطال و افطار مصطلح نزد ما و نفی صحت صراحتی ندارد، بنابراین، ممکن است کسی جمعاً بین الادله بگوید که به دلیل اینکه هر دو جور می شود و اگر طرفی ترجیح داشته باشد، ترجیح اطمینانی نیست و به حدی نیست که بتوان اعتماد کرد، جای اصل برائت است و به بطلان حکم می کنیم، این چندان حرف دوری نیست و لو اقوا تفصیل است که شهرت بسیار قوی بر آن قائم است و جمع متعارف عرفی همین است.

عرض شد که مشهور این است که قی عمدی در واجب معین حرام و مبطل است اما کفاره ندارد. در مقابل مشهور از چند کتاب استفاده می شود که تکلیفاً و وضعاً اشکالی ندارد و حتی کراهت نیز ندارد.

مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود و اقتصاد، مفطر موجب قضا یا قضا و کفاره و غیر مفطر لازم به اجتناب را نوشته و مکروهات و مستحبات را نوشته ولی تعمد قی را در هیچکدام از اینها قرار نداده، احتمال اشتباه چاپی نیز نیست، چون در الجمل و العقود عدد نه تعیین نموده و گرچه در اقتصاد عدد تعیین ننموده ولی عیناً به همان ترتیبی که در الجمل و العقود هست، آورده و فقط موجب نهم از آن نه عامل موجب قضا و کفاره را نیاورده که آن ممکن است از قلم یا از چاپ افتاده باشد. در فقه القرآن مرحوم راوندی تفصیلاً نام نبرده ولی به ظن قوی ایشان نیز همین را که مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود می خواهد بیان نماید، ذکر نموده، مثلاً در الجمل و العقود اینطور است : ما یوجب القضاء و الکفاره تسعه أشیاء .... و ما یوجب القضاء دون الکفاره فثمانیه أشیاء .... (و این موجبات را ذکر نموده)، أما یوجب الامساك عنه و ان لم یفسده فهو جمیع المحرمات و القبائح التی هی سوی ما ذکرنا فانه یتأکد وجوب الامتناع منها لمکان الصوم. و در فقه القرآن می فرماید یجب الامساك عن جمیع المحرمات و القبائح التی سوی التسعه الموجبه للقضاء و الکفاره و الثمانیه الموجبه للقضاء دون الکفاره و یتأکد وجوب الامتناع عنها لمکان الصوم. در فقه القرآن همان تعبیر الجمل و العقود را ذکر کرده اما از موجبات هشتگانه و نه گانه را نام نبرده، ظاهراً به این خاطر است که کتاب مرحوم شیخ مرجع بوده است.

ص: ۳۰۷

به نظر می رسد که مرحوم شیخ به دلیل اشتغال زیاد در این دو کتاب فراموش نموده که تعمد قی را بنویسد و اینطور نیست که نظر ایشان غیر از آن است که در کتاب های دیگر فرموده و در روایات بسیار آمده است، در تهذیب که مقنعه را شرح کرده، موافقت کرده و در نهایه فتوا داده و در خلاف دعوی اجماع کرده و در مبسوط قائل شده، لذا نمی تواند نظر ایشان در این کتاب این باشد که حتی کراهت نیز ندارد. و مرحوم قطب راوندی نیز بر اساس اعتماد به مرحوم شیخ اجمالاً اکتفا کرده و اینطور تعبیر کرده است. پس، قول به اینکه اصلاً حرمت و افسادی نباشد، مقطوع العدم است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۷ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بنابر قول به لزوم قضا، ادله قائلین به نفی کفاره را نقل و نقد و بررسی می نمایند.

عرض شد که مشهور در مسئله تعمد قی قائل به ثبوت قضا هستند و چند نفر نیز نصاً یا احتمالاً نظری بر خلاف مشهور دارند ؛ مرحوم ابن ادریس صریحاً و مرحوم سلار در مراسم ظاهراً، چون از قبیل مفطرات ذکر نکرده، و اگر قرینه خارجیه نبود، می گفتیم که مرحوم شیخ نیز در الجمل و العقود و اقتصاد همینطور است، منتها حدث قوی هست که از قلم مرحوم شیخ افتاده، و چند کتاب دیگر نیز از قدماء مانند فقه رضوی و مقنع و هدایه و الرساله مرحوم علی بن بابویه احتمالاً مفطر نمی دانند، مرحوم فاضل سبزواری نیز از متأخرین در ذخیره و نهایه همین احتمال را داده که یکی از راه های جمع بین ادله مثبته و ادله نافیه این است که حکم به قضا را حمل به استحباب کنیم، و با تردید گفته مسئله مشکل است و فتوا نداده است، به نظر مختار اقوا همین است که قضا را قائل باشیم.

ص: ۳۰۸

در جمع بین روایات مثبت و نافی که در برخی روایات کلمه مفطر ذکر شده و مرحوم آقای خوئی آن را صریح در بطلان می دانست، من عرض نمودم که کلمه مفطر به حسب روایاتی که برخی از آنها سنداً معتبر است، درباره مثلاً غیبت ذکر شده اما آقایان به مبطل بودن فتوا نمی دهند، و استحباب قضا نیز در موارد زیادی هست، می گفتم که این موارد مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد، ایها الرجال و لا رجال باشد. یکی از دلائل را صحیحه نضر بن سوید عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قرار دادم، از نظر عصر در نقل نضر از محمد بن مسلم فاصله زمانی مشکل نیست، ولی در اسناد اصلاً نضر بلا واسطه از محمد بن مسلم روایت نمی کند و همیشه یک یا دو واسطه وجود دارد، اگر یک واسطه باشد، احتمال هست که هشام بن سالم واسطه باشد، چون در دو روایت در کافی و تهذیب و استبصار، نضر بن سوید عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم وارد شده، ولی احتمال اقوا مطلب دیگری است که در جلسه آینده عرض می کنم، گرچه این مطلب در مسئله جاری چندان دخیل نیست، روایت در کتاب حسین بن سعید است که به اسم نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده، من احتمال می دهم نضر بن سوید عن محمد بن مسلم که در وسائل اینگونه نقل کرده، درست نباشد و سند چیز دیگری باشد و اینجا

اجتهاد و اشتباهی شده، چون در آنجا ضمائری هست، تشخیص مرجع این ضمیرها نیاز به دقت دارد.

حالا در صورتی که قائل به قضا شویم، آیا کفاره نیز دارد؟ عده ای مانند مرحوم آقای خوئی و مرحوم سید در عروه در فصلی که بعد می آید، تصریح دارد که در اموری که موجب قضا است و حتی حقنه و قی قائل به کفاره هستیم، ولی مرحوم صاحب جواهر در جواهر کفاره را انکار می نماید و مشهور نیز قائل به نفی کفاره هستند.

ص: ۳۰۹

قائلین به نفی کفاره از دو راه منکر کفاره شده اند ؛ یکی از راه نفی مقتضی است که ذاتاً دلیلی برای ثبوت کفاره نداریم و مقتضای اصل نیز برائت است، و درباره ادله ای که می گوید من أفطر فعلیه الکفاره، مرحوم صاحب مدارک می فرماید متبادر و منصرف الیه افطار اکل و شرب است و این حقیقت در اکل و شرب است و معنای دیگر معنای مجازی است، وقتی معنای حقیقی آن اکل و شرب بود، در

غیر اکل و شرب روایاتی که کفاره را به عنوان مفطر اثبات کرده، کافی نیست و مانند اینکه در جماع و بقاء بر جنابت عمدی وارد شده، باید با روایات خاصه اثبات شود و با من افطر و دلیل عام اثبات نمی شود.

دوم این است که اگر فقط دلیل عام من افطر بود، مورد را شامل می شد، در روایات درباره تعمد قی افطر تعبیر شده، منتها به دلیل اجماع یا روایات دیگر از ظهور دلیل عام رفع ید می کنیم.

مرحوم صاحب جواهر از نظر اقتضا قبول دارد که اگر دلیلی غیر از دلیل عام نبود، قائل می شدیم که کفاره دارد، با واسطه نقل شده که مرحوم آقای خوئی در نجاه العباد فتوای به کفاره داده، ولی در جواهر بر اساس جهاتی کفاره را نفی می کند، یک جهت این است که می فرماید تقریباً قول مخالفی سراغ نداریم و مرحوم شیخ طوسی در خلاف صریحاً دعوای اجماع کرده و تتبع نیز شاهد بر ادعای ایشان است، و دوم اینکه از برخی روایات استشمام می شود کفاره ندارد.

اینکه به مرحوم شیخ طوسی نسبت ادعای اجماع داده، صریحاً بر خلاف این است و صریحاً عدم الدعوی است، ایشان بعد از اینکه اختلاف انظار بین عامه را نقل می کند، برای اثبات اصل قضا به اجماع و اخبار و احتیاط تمسک می کند و برای نفی کفاره می گوید دلیل نداریم، مقتضای اصل برائت است، این صریح در این است که مسئله را لا دلیل فرض می کند و درباره این نیست که دلیل بر عدم داشته باشیم. مرحوم ابو المکارم ابن زهره نیز دعوای اجماع می کند و اجماع و احتیاط می گوید، ظاهر کلام ایشان نیز این است که برای اصل قضا است و برای عقد سلبی نیست، احتیاط که برای نفی کافی نیست، بعید است که بگوئیم برای هر دو جهت به اجماع و برای یک جهت از آنها به احتیاط تمسک نموده، ظاهر کلام ایشان این است که یک نسق است و به هر دو دلیل برای اثبات قضا تمسک نموده، و آن دیگری را که دلیلی نداشتیم، به وضوح واگذار نموده همانطور که مرحوم شیخ طوسی به لا دلیل تمسک می کند، منتها به خاطر اینکه غنیه مختصر است، به وضوح واگذار نموده است. پس، ظاهر کلام شیخ این است که احراز اجماع نکرده، نمی خواهم بگویم که ایشان معتقد است که مسئله خلافی است، حد اقل این استفاده می شود که به اجماعی بودن حکم نمی کند و برای ایشان اجماعی بودن محرز نیست، حالا اگر کسی بخواهد احراز عدم را ادعا کند، نمی توان او را تخطئه نمود.

و از طرفی مرحوم سید مرتضی می فرماید قوم من اصحاب قائل به قضا و کفاره شده اند، مرحوم صاحب جواهر می فرماید اینها را مشخص ننموده و تتبع اقتضا می کند که مسئله اجماعی باشد، ایشان نظرات قبل از مرحوم سید مرتضی را در دست نداشته که تتبع نماید و خلاف ادعای مرحوم سید مرتضی را اثبات کند، چطور می تواند آن را نفی کند؟ ابن براج نیز که شرح کرده، می فرماید در موارد زیادی احتیاط است و همین اقتضا می کند که قضا و کفاره داشته باشد. از متأخرین مرحوم محقق اردبیلی نیز می فرماید احتیاط در این است، و مرحوم کاشف الغطاء و مستند نیز قائل هستند کفاره دارد.

خلاصه، چندان وضوح ندارد که برای نفی کفاره بگوئیم در مسئله اجماع هست، اجماع بر نفی کفاره تمام نیست.

اینکه مرحوم صاحب مدارک اقتضاءاً منکر است و می فرماید متبادر و منصرف الیه افطار اکل و شرب است و این حقیقت در اکل و شرب است، عده ای مانند مرحوم حاج آقا رضا همدانی نیز پذیرفته اند و فرموده در مواردی که در غیر اکل و شرب مفطر اطلاق کرده اند، ممکن است بگوئیم علی نحو الحقیقه نیست و اگر باشد، مطلقات یک نحوه انصرافی به قسم خاصی داشته باشد. گاهی از لفظی از نظر وضع کلام معنائی به ذهن می آید که اگر غیر از آن شد، مجاز می شود، و گاهی ممکن است بگوید از نظر وضع کلام اینطور نیست که وضع شده باشد و اطلاق خلاف آن مجاز باشد، ولی انصراف دارد اگر لفظ گفته شود، به قسم خاصی یا به عام یا به چیز دیگری انصراف دارد، مثلاً المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه، به نظر می رسد که اگر در این الفاظ قرینه ای بر خلاف نشد، مراد اعم از مرد و زن است و

جنس استفاده می شود، و اگر المسلمه به همراه المسلم بیاید، اینجا از المسلم قسم خاصی اراده می شود و مجاز نیز نیست، گاهی خصوصیاتی عارض می شود که بدون اینکه مجازیتی باشد، از مفهوم عام خود به معنای خاصی متضیق می شود، کأنه به منزله قرائن متصله است که مجاز نمی دانند، حیوان ناطق قسم خاصی است ولی مجاز نیست، گاهی ناطق به گونه ای واضح می شود که اگر فقط حیوان را ذکر کنند، ذهن متوجه ناطق می شود، البته در حیوان ناطق اینگونه نیست، مثلاً موی حیوان لا یؤکل، ذاتاً حیوان اعم است، ولی به غیر انسان انصراف دارد، با اینکه اگر به انسان اطلاق کنند، مجاز نیست و حقیقت است، ولی در عین حال، اگر حیوان گفته شود، به غیر انسان انصراف پیدا می کند. این مطلب ر اینجا نیز هست، یک تقریب این است که مانند صاحب مدارک بگوئیم معنای حقیقی افطار اکل و شرب است و مورد غیر از اکل و شرب مجاز است. و دوم این است که بگوئیم افطار اعم است، ولی انصراف به اکل و شرب دارد، اگر انصراف باشد، اگر در موردی در غیر اکل و شرب اطلاق شده باشد، مجاز نیست و با انصراف اطلاق منافات ندارد، هر دو تصویر هست. خلاصه، اینها مدعی هستند که یا وضعاً یا انصرافاً در خصوص اکل و شرب است، قهراً در غیر اکل و شرب مانند تعمد قی که افطر گفته شده، یا مجاز است یا اصل آن انصرافی بوده و به دلیل اینکه اینجا بر خلاف وضع نبوده، بر خلاف وضع اطلاق شده، اما دیگر نمی توانیم از ادله مطلقات نتیجه بگیریم، این مطلبی است که مرحوم حاج آقا رضا دارد.

مرحوم آقای خوئی این مطلب را رد می نماید، ایشان می فرماید مطلبی قبلاً گفتیم، ایشان قبلاً چیزی نفرموده، این مطلبی که اینجا می فرماید با آن مطلب قبلی یکی است و برای مطلب خود دلیلی ذکر ننموده، فقط این را فرموده که صائم و مفطر از قبیل ضدان لا ـ ثالث لهما است، البته جمله دیگری دارد که آن تقریب دیگری در مسئله است، و بعد فرموده الآن که صائم نیست، بنابراین، مفطر است و ادله مفطر این را شامل می شود.

مرحوم حاج آقا رضا که می خواهد شق ثالث ذکر کند و از قبیل ضدان لا ثالث لهما نداند، می فرماید مواردی وجود دارد که مفطر و صائم گفته نمی شود، کسی که با ریا عمل خود را ابطال کند، از این قبیل است، این مفطر نیست، لذا آقایان می فرمایند کفاره ندارد، همه کسانی که افطار را تعمیم می دهند و به اکل و شرب اختصاص نمی دهند، همینجا قائل به کفاره نیستند، صائم نیز نیست، پس، شق ثالث دارد، ایشان می فرماید صائم نیست و ادله مفطر نیز شامل آن نمی شود.

مرحوم آقای خوئی اشکال ایشان را اینگونه پاسخ می دهد که به وسیله نیت یا عدم نیت فاسد می شود ولی اصل صوم منتفی نمی شود و صومی فاسد است، الآن نمی دانم شاید مرحوم آقای خوئی در مسئله صحیح و اعم، اعمی باشد، بنابر اعم این صوم است، در این مواردی که شق ثالث فرض می شود، صوم صحیح نیست و صوم مفطر نیز نیست، ولی ایشان می فرماید که نبود صوم یک مسئله است و صحیح نبودن صوم نیز مسئله دیگری است.

به مرحوم آقای خوئی عرض می کنم که اولاً، صوم را به هر معنائی تفسیر کنید شق ثالث دارد، کسی اصلاً نیت صوم نکرده ولی هیچکدام از مفطرات را انجام نداد، به این عرفاً قطعاً مفطر و صائم گفته نمی شود، صوم از عناوین قصدیه است و به فاقد قصد حتی به معنای اعم نیز صائم اطلاق نمی شود، پس، کسی که اصلاً نیت نکرده، فردی است که صائم و مفطر نیست. و ثانیاً، ایشان می فرماید ما که شق ثالث قائل نمی شویم، می گوئیم مراد از صوم به معنای اعم صوم، شق ثالث ندارد، حالا بحث این است که کسی که تقیأ انجام می دهد، صوم بالمعنی الاعم از او منفی است یا صوم صحیح را ندارد، آیا حتی صوم فاسد نیز ندارد؟ این را که نمی شود نفی کرد، ایشان اینطور نتیجه می گیرد که کأنه این معنای اعم منفی است و مفطر می شود، قطعاً اعم از او منفی نیست، اگر باشد، این است که باطل است، این

مانند این نیست که به نماز روزه فاسد نمی شود گفت، به وسیله قی کردن روزه فاسد است. آن که اینجا منفی است، صوم صحیح است و صوم اعم منفی نیست، و اگر صوم اعم منفی باشد، شق ثالث دارد.

وجه دیگری مرحوم آقای خوئی ذکر می نماید و می فرماید به تعمد قی در روایات اطلاق مفطر شده است، این صغرائی برای کبرای من أفطر فعلیه الکفاره ایجاد می کند، و برای اینکه این مجازاً استعمال شده، دلیل نداریم.

این بیان ناقص است، شاید مراد مطلبی باشد که بتوان تکمیل نمود، ظاهر این بیان این است که ایشان استعمال را برای اثبات حقیقت کافی می داند، مرحوم حاج آقا رضا و مرحوم آخوند و مرحوم صاحب معالم می گویند استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، حاج آقا رضا ممکن است به دو دلیل استدلال کند ؛ یکی اینکه استعمال اعم است و دیگر اینکه ایشان دعوای انصراف طبیعی می کرد، با استعمالات دیگر منافات ندارد، ولی در مورد کلام مرحوم آقای خوئی، من گمان می کنم که اگر بخواهیم با این مبنا که مرحوم آقای آخوند می گوید استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، تقریب کنیم، اگر مستعمل فیه معلوم نباشد که معنای حقیقی یا مجازی است، ایشان می فرماید باید به معنای حقیقی حمل کنیم، اگر اسد گفتند و معلوم نبود که رجل شجاع یا حیوان مفترس است، باید بگوئیم مراد حیوان مفترس است، ولی اگر مستعمل فیه معلوم است و معلوم نیست که استعمال حقیقی است، می گوید دلیل نداریم که اثبات کنیم استعمال حقیقی است، این را مرحوم آقای آخوند می گوید و گمان می کنم مرحوم آقای خوئی نیز این را قبول داشته باشد و ما نیز قبول داریم، ولی مطلبی در کفایه هست که استعمال من غیر تأول مساوق با حقیقت است، گاهی معلوم نیست که استعمالات بالعنایه بوده یا نبوده، استعاره بوده یا نبوده، اینجا اصلی نیست که اثبات کند بالعنایه نیست، ولی گاهی انسان بالارتکاز می بیند که هیچ تشبیه و عنایت و تنزیلی نیست، این استعمالات مساوق با حقیقت است، می گوید در روایات که مفطر اطلاق شده، بالعنایه استعمال نمی شود و نمی خواهد بگوید شخص غذا خورده، بدون عنایت بالطبع این الفاظ استعمال می شود، اینها ادعا کنند که این استعمالات در اینگونه موارد هست و وجداناً بالعنایه نیست و مشکوک نیست، این مساوق با حقیقت است، بنابراین، این استعمالات حقیقی است، این ممکن است که تقریب و مراد کلام مرحوم آقای خوئی باشد.

در این تقریب آن مطلب قبلی می آیـد که اگر برای اثبـات حقیقت بـودن بخـواهیم تمسـک کنیم، می تـوان گفت که حقیقت اینگونه است، ولی اینها برای اینکه من افطرهای کلی به اکل و شـرب انصرافی نداشته باشد، صلاحیت شاهد بودن ندارد. پس، به نظر می رسد که وجداناً از این اطلاقات هیچ تشبیه و تنزیلی فهمیده نمی شود. اما ادله عامه من افطر، انصـراف مناشـئی دارد، گـاهی کثرت استینـاس با بعضـی مصادیق است و گاهی کثرت اسـتعمال است و گاهی تناسـبات حکم و موضوع است، در آیه شریفه من کـان منکم مریضاً أو علی سـفی فعـده من أیام اخر، تناسب حکم و موضوع می گویـد آن مرضـی که صوم برای آن ضرر داشـته باشـد، اگر از اسـتعمالات متعـددی که شـده و به غیر اکل و شـرب تطبیق شـده، بـدون عنایت اطلاق شده، کشـف حقیقت شـد، چه چیزی منشأ شده که این من أفطر فعلیه الکفاره به یک قسم خاصـی انصـراف پیدا کند، در اینجا وجه خاصـی نمی فهمیم، لذا می گوئیم انصرافی ندارد و وضع اعم است و حکم ثابت است.

بنابراین، به نظر می رسـد که از نظر مقتضـی، اگر دلیل خاصـی نباشـد، در تمام مفطرات بر اساس من افطر حکم می کنیم مگر اینکه دلیل خاصـی باشـد، در مورد دلیل خاص، گفتیم اجماع بر خلاف نیست، بعضـی شواهد روائی هست که در جلسه آینده مورد بررسی قرار می دهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۸ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتدا، در ادامه بررسـی ادله قائلین به نفی کفاره، کلام مرحوم حاج آقا رضا و پاسخ مرحوم آقای خوئی را مورد نقد و بررسـی قرا می دهند، و سـپس، سند روایت کتاب حسین بن سعید از محمد بن مسـلم را به منظور نفی روایت نضـر بن سوید از محمد بن مسـلم و یافتن ضـمیر عنه در سند اصلی روایت مورد بررسی قرار می دهند، و در ادامه، اسـتدراکی در مسـئله احتقان با مایع نسـبت به استدخال دواء و تغییر حکم احتیاط در لزوم اجتناب به فتوا ارائه می نمایند، و در نهایت، فرض تقیأ شـی ء حلال و حرام و مخالفت مرحوم ابن جنید با مشـهور و وجوه در صحیحه عبد الله بن سنان را مورد اشاره قرار می دهند.

ص: ۳۱۵

مرحـوم حـاج آقـا رضـا برای اینکه مراد از افطـار معنـای خاصـی است و به مطلق مبطلات صوم افطـار گفته نمی شود، اینگونه اسـتدلال نموده که اگر کسـی ماننـد ریـا و قصـد ابطـال را انجـام داد، روزه او باطل است و قضا دارد ولی مفطر نیست و کفاره ندارد، پس، معلوم می شود که مفطر معنای خاصی است.

مرحوم آقای خوئی پاسـخی داده که نمی تونـد جواب کلام مرحوم حاج آقا رضا باشـد، کأنه ایشان اینگونه می خواهند پاسـخ دهنـد که موردی که با نیت ریائی و یا نیت ابطال و یا قصـد مفطر و یا عـدم النیه باطل می شود، صوم باطل شـده است، ممکن است صومی شق ثالث داشته باشد صوم باطل و مفطر، ولی اگر هیچکدام از اینها نبود و حتی صوم به معنای فاسد نیز نبود، قهراً

عنوان مفطر پیدا می کند، ضدان لا ثالث لهما، بین صوم صحیح و مفطر شق ثالث دارد که همین مواردی است که مرحوم حاج آقا رضا مثال زده انـد، ولی صوم اعم از صـحیح و فاسـد و مفطر ضـدان لا ثالث لهما است، مواردی که ایشان مورد نقض قرار داده، مفر نیست ولی صائم هست، این برای اینکه اینها ضـدان لهما ثالث شاهد نمی شود، این نیز ضدان لا ثالث لهما است. من عرض نمودم که ایشان با این بیان که احکام مفطر را بار نموده، فرموده که پس، بین صوم صحیح و مفطر شق ثالث هست و در اینجـا به وسـیله قی می خواهیم مفطر قرار دهیم، بـا نفی صوم صـحیح که نمی توانـد صوم صـحیح را اثبات نمایـد، چون ایشان قبـول دارد که اینجـا ثـالث دارد، ایشـان می فرمایـد در صـورت قی حـتی صوم فاسـد نیز به آن گفته نمی شود و قهراً مفطر می شود، من دو اشکال عرض می نمودم، یکی این است که معنای اعم نیز بگیریم، در بعضی موارد صائم و مفطر گفته نمی شود، الآن که اینجا نشسـته ایـد، صائم یا مفطر نیستید، شق ثالث دارد، حالا که منها کردیم، به وسـیله قی غیر از فساد صوم فوق فساد صوم به وسـیله قی حاصل نمی شود، کسی که قی می کند، اینطور نیست که اصلاً صوم فاسد نیز نیست و کالعدم محض است، حالا مرحوم آقای خوئی این را که مرحوم حاج آقا رضا می فرماید شق ثالث داریم، آنطور پاسخ داده است.

ص: ۳۱۶

ولی فرمایش حاج آقا رضا از راه دیگری پاسخ داده می شود که اینطور که از کلمات فقهاء استفاده می شود، افطار شق امساک است، انسان هر کدام از مفطرات را که مرتکب شود، شق امساک شده و به وسیله اینها مفطر می شود، ولی در مواردی مانند عدم نیت یا عدم قصد قربت یا نیت ریائی، اگر خارجاً مفطرات را مرتکب نشود، شق امساک نشده است، پس، لازم نیست که به دلیل این موارد به اکل و شرب منحصر کنیم، می گوئیم همانطور که در روایات به تقیأ و چیزهای دیگر مفطر اطلاق شده، همه اینها را مفطر می دانیم، ولی مانند عدم

قصد قربت یا نیت ریائی عنوان مفطر که موجب کفاره است، اطلاق نمی کنیم، ملازمه ندارد که یا باید اکل و شرب بدانیم و یا کفاره در تمام مبطلات بگوئیم، مبطلاتی که به شق امساک است، کفاره دارد. بنابراین، به نظر می رسد که ادله عامه مفطر شامل می شود.

مرحوم آقای خوئی به مرحوم صاحب جواهر نسبت می دهد که ایشان مایل است بگوید تعمد قی کفاره دارد و سکوتی که در بعضی از روایات از کفاره شده، صریح در نفی کفاره است. گویا مرحوم آقای خوئی این بحث را در جواهر مستعجلاً دیده است، چون مطلب در جواهر روشن است و در این جهت ابهامی ندارد.

هر دو نسبت، بر خلاف کلام مرحوم صاحب جواهر است، به خاطر اینکه مرحوم صاحب جواهر صریحاً می فرماید تعمد قی کفاره ندارد، می گوید اگر دلیل خارج نداشتیم، اقتضاءاً کلمه مفطر حتی تعمد قی را شامل است، ولی به وسیله اجماع بر نفی کفاره که تتبع نیز شاهد بر آن است و همچنین استظهاری که از روایات می شود، حکم به نفی کفاره می کنیم، پس، هر جا روایت نبود، احتیاجی نیست که برای تعدی از اکل و شرب به سراغ دلیل خاصی برویم و ادله افطار کفایت می کند. و ایشان به سکوت روایات تمسک نمی کند و به جهت دیگری است که این را بعداً عرض می کنم.

مطلبی که در جلسه گذشته وعده دادم عرض کنم، این است که در کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده، روایتی است که وسائل سند آن را به گونه ای نقل کرده و جامع الاحادیث نیز مطابق آن نقل کرده، بر طبق نقل وسائل و جامع الاحادیث اینطور است که النضر بن سوید عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام، از نظر طبقه اشکال فاصله زمانی ندارد که نضر بن سوید از محمد بن مسلم نقل کند، ولی بیش از پنجاه سال که درباره اصحاب اجماع که یکی از آنها محمد بن مسلم است، در کتب امامیه و غیر امامیه مراجعه نموده ام، اصلاً نضر بن سوید از محمد بن مسلم بلا واسطه روایت ندارد و با واسطه زیاد دارد، فقط در جلد دهم تهذیب روایتی از حسین بن سعید هست که در آن عاصم بن حمید از قلم سقط واقع شده، مرحوم صدوق در علل همین روایت را از حسین بن سعید نقل کرده و عاصم بن حمید واسطه است، در فقیه نیز همین روایت را از عاصم از محمد بن مسلم نقل کرده است. اما آن که در کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده، آمده، اجتهادی از مرحوم شیخ حر است که در فهم ضمیر عنه عن محمد بن مسلم اجتهاد کرده که به نضر بن سوید برگشت می کند. حالا ـ از نوادر می خوانم، در باب دوم نوادر است : عن النضر بن سوید (شیخ حسین بن سعید است و شیخ احمد بن محمد بن عیسی نیست) عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی قال قال أبو عبد الله علیه السلام، و روایتی نقل شده، این روایت در جاهای دیگر نیز هست، گمان می کنم که قاسم بن سلیمان و جراح المدائنی را معتبر می دانم، بعد از این روایت، روایتی هست که می گوید و عنه عن أبی عبد الله علیه السلام، ضمیر عنه به جراح المدائنی برگشت می کند، این حدیث نیز در کافی و تهذیب با همین سند نضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی، همین عنه عن أبی عبد الله علیه السلام قال ان الصیام لیس من الطعام و الشراب وحده، نقل شده، روشن است که این ضمیر عنه به جراح المدائنی برگشت می کند که قبلاً سند به او منتهی شده و دوباره همین سند به جراح عن أبی عبد الله می رسد، این روشن است که از کافی و تهذیب معلوم می شود. بعد از آن هست که و عنه عن محمد بن مسلم و عنه قال سمعت أبا جعفر علیه السلام، مورد بحث این آخری است که و عنه قال سمعت أبا جعفر علیه السلام که می گوید و الغیبه تفطر الصائم، در این بلا اشکال ضمیر عنه به محمد بن مسلم برگشت می کند و مرجع آن با مرجع ضمیر قبلی یکی نیست، روات دیگر غیر از محمد بن مسلم أبا جعفر علیه السلام را درک نکرده اند و روایت که به طریق دیگر نقل شده، راوی آن محمد بن مسلم است، ضمیر قبلی به غیر از محمد بن مسلم برگشت می کند عن محمد بن مسلم قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله، ولی روایت بعدی و عنه قال سمعت أبا جعفر علیه السلام، یعنی محمد بن مسلم که قبلاً از او روایت شده بود، حالا از همین محمد بن مسلم روایت شده

که آن نیز عن أبی جعفر این روایت را نقل کرده است. حالا راوی از محمد بن مسلم چه کسی است و این ضمیر به چه کسی برگشت می کند؟ صاحب وسائل، مرحوم شیخ حر و جامع الاحادیث به نضر بن سوید که در اول سند قرار گرفته برگردانده، در حالی که اصلاً بدون واسطه نضر بن سوید عن محمد بن مسلم روایت ندارد. مرحوم مجلسی مقداری بهتر فرموده که همین سند النضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان، ضمیر را به قاسم بن سلیمان برگردانده و گفته النضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن محمد بن مسلم قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله، خلاصه، بر طبق مراجعه ای که نمودم، اصلاً قاسم بن سلیمان از محمد بن مسلم روایت ندارد، تعبیر ایشان این است النضر عن قاسم بن سلیمان عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر علیه السلام، در حالی که نضر یا قاسم بن سلیمان اصلاً از محمد بن مسلم روایتی ندارد. به ذهن می رسد که این و عنه قال سمعت أبا جعفر علیه السلام صاحب کتاب، حسین بن سعید به سندی که در جاهای دیگر ذکر شده از محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام روایت می کند، و سندی که در جای دیگر نقل شده، این است که ابن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام، صدر همین روایت که اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و الارتماس فی الماء و النساء است، حسین بن سعید از محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم روایت کرده است، در نتیجه، می خواهم بگویم که این را حسین بن سعید از محمد بن مسلم به طریقی که در جاهای دیگر نیز مذکور است، اخذ کرده که طریق دیگر در جاهای دیگر استفاده می شود که به طریق ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان است، طریق های دیگر هیچ سابقه ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ممکن است به جراح مدائنی برگشت کند و بگوئیم جراح از محمد بن مسلم روایت قبلی را نقل کرده، و عنه یعنی جراح عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر روایت بعدی را نقل کرده، این ممکن است، ولی عین قطعه اول این روایت به طریق محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم روایت نقل شده است.

خلاصه، این روایت یا به همان سند قبلی نقل شده که آن را معتبر می دانم و یا همان سندی است که جای دیگر شاهد است، از آنجا اخذ شده که محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان که او دیگر قطعی الاعتبار است، لذا به نظر می رسد که این روایت صحیح و معتبر است و به نحوی که مرحوم مجلسی یا مرحوم شیخ حر یا جامع الاحادیث ارجاع ضمیر نموده اند، با موارد دیگر مساعد نیست.

سابقاً در احتقان می گفتم که ممکن است قائل به کراهت شویم منتها احتیاط باید کرد، بعداً تذکر و تنبه درستی داده شد که آن روایتی که از استدخال دواء نفی بأس کرده بود که مرحوم آقای حکیم می فرمود آن روایت با روایت بزنطی که لا یجوز داشت، تباین دارد و روایت ثالثی هست و با انقلاب نسبت حل می کنیم و بین مایع و جامد تفصیل قائل می شویم، ما می خواستیم استدخال را قرینه بگیریم که از دیگری کمک گرفتن است و مراد مایع است، ولی این مطلب درست نیست، مراد از استدخال دواء جامد است و در استدخال لازم نیست که از شخص دیگری کمک گرفته شود، در بسیاری از موارد باب استفعال به طور شایع هست که از جمادی کمک گرفته می شود و گاهی مفعول ذکر می شود و گاهی مقدر است، مثلاً استنتاج که از کاری ثمره ای گرفته می شود، استمناء که طلب خروج منی است، استخراج معدن یا آب که مواد معدنی یا آب خارج می شود، در موارد دیگر در مورد استدخال دواء هست که حائض تستدخل الکرثف، در اینجا نیز در روایت در مورد شیاف آمده که ما تقول فی التلطف یستدخله الانسان و هو صائم فکتب علیه السلام لا بأس بالجامد، معمولاً چیزهائی که انسان خود انجام می دهد، با جامد است، علی بن جعفر روایت دیگری دارد که یستدخل الدواء و مشغول نماز می شود که می فرمایند یطرحه که شیاف را از خود دور اندازد، اینها قرینه است که خصوص جامد است، البته می توان این مطلب را گفت که قدر متیقن از روایات استدخال دواء جامد است، گرچه شنیده ام که در هندوستان یا پاکستان که از غذاهای بسیار تند قابض مزاج استفاده می شود، در سرویس های بهداشتی به طور شایع دستگاه تنقیه با مایع وجود دارد اما این نادر است.

بنابراین، می توانیم بگوئیم که قدر مسلم و فرد ظاهر از روایت بزنطی که احتقان لا یجوز مایع است، و بسیاری قائل شده اند که منحصر به آن است، اگر در عموم ظهور داشته باشد، بسیار ضعیف است، و قدر مسلم و فرد ظاهر روایت محمد بن مسلم جامد است و اگر در عموم ظهور داشته باشد، بسیار ضعیف است، به قدر متیقن هر کدام اخذ می کنیم، روایت مفصل بین مایع و جامد نیز وجود دارد، در نتیجه، فتوای مشهور که حکم به تحریم کرده اند، فتوای خوبی است و باید حرام بدانیم و افطار و قضا نیز وجود دارد، اقوا همان فتوای مشهور به شهرت قوی است که قبلاً به لحاظ همین شهرت قوی فتوا به کراهت نمی دادم، اما حالا عرض می کنم که اصلاً ادله نیز با همین فتوای مشهور مساعد است.

حالا در مسئله تقیأ، عمد آن مبطل است و در مورد غیر عمد آن روایات متعدد هست که اشکال ندارد، و غیر از مرحوم ابن جنید مخالفی وجود ندارد، مشهور در مسئله قی عمدی و غیر عمدی بین شی ء حلال یا حرام بودن آنچه قی می شود، فرقی قائل نشده اند و گفته اند در عمدی قضا هست و کفاره نیست و در غیر عمدی قضا نیز ندارد، مرحوم ابن جنید فرموده که این مطلب درباره تقیأ شی ء حلال است و در تقیأ شی ء حلال در صورت غیر عمد قضا هست و کفاره نیست و در صورت عمد قضا و کفاره دارد. اما هیچ دلیلی برای نظر مرحوم ابن جنید و تفصیل بین تقیأ به شی ء حلال و حرام وجود ندارد، این بحثی ندارد.

ص: ۳۲۱

بحث این است که در روایات مسئله صحیحه عبد الله بن سنان وجود دارد، ابواب ما یجب الامساك عنه، باب ۴، روایت ۱۴ : قال سئل أبو عبد الله علیه السلام عن الرجل الصائم یقلس فیخرج منه الشی ء من الطعام أ یفطره ذلک؟ قال لا، قلت فان ازدرده بعد أن صار علی لسانه؟ قال لا یفطره ذلک.

وجوهی در این روایت ذکر شده، وجه اول را مرحوم شیخ فرموده که این روایت را به صورت نسیان حمل می کنیم، این حمل خیلی بعید است، به خاطر اینکه نمی توان گفت که صدر روایت نسیان نیست و ذیل آن نسیان است. وجه دوم را شهید اول در دروس فرموده که تعمد نداشته و بی اختیار دوباره برگشته است، این حمل به آن اندازه مستبعد نیست. وجه سوم گفته اند که جاهلاً ـ بلعیده که گمان می کنم این احتمال در روضه المتقین است منتها می فرماید به حسب قاعده جاهل باید قضا داشته باشد. وجه چهارم در وسائل هست که حمل به تقیه کنیم، اما وجه تقیه روشن نیست که عامه چنین حکمی داشته باشند. وجه پنجم در وافی هست که در مورد این است که به آخر زبان رسیده که هنوز وارد دهان نشده است، اینها خیلی تکلف است. در این وجوه بهترین وجه همان است که در دروس فرموده است. احتمال دیگری نیز من عرض کنم که بعد از کلمه لا در قال لا یفطره ذلک، باید مکث شود و کاما گذاشته شود و تعبیر اینگونه می شود که قال لا، یفطره ذلک، یعنی اگر ببلعد دیگر آن حکم را ندارد و باید قضا کند، این شبیه معمائی است که می گویند هندو به طعنه گفت که یاران خدا دو تاست، لعنت بر آن کسی که بگوید، خدا یکی است که جواب معما مکث و کاما بعد از بگوید است و معنا این می شود که لعنت بر آن هندو که چنین می گوید بلکه خدا یکی است. احتمال دیگری نیز هست که از قبیل همان است که مورد بحث و اختلاف بود که چیزهائی که غیر معتاد است، آیا اکل غیر معتاد مبطل هست یا نیست، یا اکل از طریق غیر معتاد مبطل هست یا نیست، ممکن است اینجا نیز یکی از مصادیقی باشد که غیر معتاد و از طریق غیر معتاد است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در ادامه بررسی سند روایت کتاب حسین بن سعید از محمد بن مسلم را به منظور نفی روایت نضر بن سوید از محمد بن مسلم و یافتن ضمیر عنه در سند اصلی روایت مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، در ادامه بررسی ادله قائلین به نفی کفاره، پس از نقد و بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی، بر طبق ظواهر ادله من أفطر فعلیه الکفاره و عدم دلیل بر خلاف، قول به کفاره را اختیار می نمایند، و در ادامه، به فرض تقیأ از باب اضطرار یا غیر اختیاری اشاره می فرمایند، و در نهایت، فرض بلعیدن عمدی چیزی که در اثر آروغ زدن به فضای دهان رسیده، مطرح می نمایند.

تقریبی که در سند روایت کتاب نوادر حسین بن سعید عرض شد، بیان خوبی نبود، الآن مطلبی اجمالی عرض می کنم و تفصیل آن باید در جزوه درسی آورده شود. عبارت اینگونه است که قبلاً با یکی دو فاصله سند ذکر شده، نضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی عن أبی عبد الله علیه السلام، و بعد از آن هست که عنه عن أبی عبد الله علیه السلام، یعنی همین سند که به جراح منتهی می شود عن أبی عبد الله علیه السلام، این نیز روشن است، به خاطر اینکه با همین سند در کافی و تهذیب نقل شده است، و حدیث سوم این است که عنه عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام، حدیث چهارم این است که و عنه عن أبی جعفر علیه السلام، این دو سند مشتبه است، مرجع ضمیر این حدیث آخر بلا اشکال محمد بن مسلم است، اما در حدیث سوم ضمیر عنه به چه کسی برمی گردد و چه سندی به محمد بن مسلم می رسد، و در حدیث دوم مرجع ضمیر عنه چه کسی است؟

ص: ۳۲۳

در قبلی که عنه عن محمد بن مسلم است، پیداست که مرجع ضمیر محمد بن مسلم نیست، این مرجع ضمیر مختلف ذکر شده، مرحوم شیخ حر می گوید نضر بن سوید عن محمد بن مسلم، و مرحوم مجلسی می گوید نضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن محمد بن مسلم، و طریق متعارف که طبعاً ابتداءاً به نظر می رسد، باید جراح راوی باشد و باید نضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی عن محمد بن مسلم باشد.

ولی با مراجعه به موارد دیگر معلوم می شود که همه اینها درست نیست، در تمام اسناد روایاتی که پنجاه و چند سال مراجعه نموده ام، اصلاً این افراد از محمد بن مسلم روایت ندارند، فقط در تهذیب از نضر بن سوید هست که در آن عاصم بن حمید از قلم سقط شده، ممکن است گفته شود که مرجع ضمیر که پیدا نشد، سند ضعیف است، ولی به نظر می رسد که در عین حال ضعیف نیست، چون هر دو روایت سوم و چهارم در جای دیگر به طریق محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم نقل شده، روایت چهارم که مربوط به مقام است و می گوید الغیبه تفطر، در سندی که در کتاب های دیگر هست، اسم حسین بن سعید

نیز برده شده و گفته شده حسین بن سعید عن محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن أبی جعفر علیه السلام، منتها تفاوت آن این است که آن قطعه اول که در آن سند ذکر شده، با ذیلی نقل شده، اول آن اجتنبوا ثلاث خصال که همین ها با همین سند حسین بن سعید عن محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن أبی جعفر علیه السلام، به طریق محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام نقل شده است، به نظر می رسد که احتمالاً سند قبلی بوده که این ضمیر به آن برمی گشته و افتاده، چون نوادر مانند

ص: ۳۲۴

کافی و کتب اربعه نیست که مورد مراجعه و مقابه بوده باشد، بسیار اختلاف نسخه بوده و سقطات زیاد می شده، این به قرینه نقل های دیگر استفاده می شود که قبل از آن سندی بوده که افتاده، و به نظر می رسد که سند همان است که در جای دیگر آمده است.

بحث در این بود که مرحوم صاحب جواهر درباره أفطر مدعی است که به اکل و شرب اختصاص ندارد، این فرمایش ایشان را قبول داریم، موارد دیگری نیز که در مفطرات کلمه افطار اطلاق شده، علی سبیل الحقیقه است و برای اینکه اخبار کفاره به خصوص اکل و شرب انصراف داشته باشد، وجهی وجود ندارد.

حالا- بحث این است که آیا دلیل خاصی در روایات یا ادله دیگر وجود دارد که بگوئیم اینجا عمومات تعمد قی تخصیص خورده است؟ وجه اول دعوای اجماع بود که مرحوم صاحب جواهر می فرماید تتبع نیز کاشف از آن است و به اجماع عمومات تخصیص خورده است. و عرض نمودم که اینطور نیست و خلاف و غنیه که ادعای اجماع نموده اند، درباره عقد سلبی نداشتن کفاره و عقد اثباتی داشتن قضاء نیست، و فقط درباره عقد اثباتی داشتن قضاء است و مرحوم شیخ در عقد سلبی و نداشتن کفاره به اصل تمسک می نماید و می فرماید دلیل نداریم و اصل برائت است، به این تصریح دارد.

دلیل دیگر این است که در روایات که در مقام بیان است به قضا اقتصار شده و کفاره گفته نشده است، البته به این مطلب قبل از مرحوم صاحب جواهر نیز استدلال شده، مرحوم سبزواری در ذخیره نیز همین را می فرماید، آقا رضی برادر آقا جمال خوانساری شرحی برای صوم کتاب دروس نوشته که در آنجا نیز همین مطلب را دارد منتها مقداری سبک تر از ذخیره گفته و یدل نمی گوید و یشعر می گوید. اضافه ای در شرح دروس آقا رضی هست، و آن این است که در اینجا می گوید ممکن است غفار متعال بیامرزد و ممکن است عقاب کند، از این مطلب که ممکن است بیامرزد یا نیامرزد، معلوم می شود که دستور کفاره داده نشده، اگر دستور کفاره داده شده بود، آن تکفیر ذنب می کند، این را نیز من اضافه می کنم که در روایت نیز تفصیل نداده که احیاناً این احتمال هست، ظاهر آن این است در تمام فروض است، اگر احیاناً بود، می گفتیم که شخص که همیشه ملازم با عمل کردن به کفاره نیست، اگر دستور کفاره را عمل نکرد، غفار حکیم ممکن است بیامرزد یا نیامرزد، ولی به دلیل اینکه در اینجا این تفصیل نیست، می گوید هر کسی این کار را بکند، ممکن است بیامرزد یا نیامرزد، از این استفاده می شود که کفاره نیست تا زمینه آمرزش و عدم آمرزش هست، این را آقا رضی دارد و در جواهر نیز هست، منتها در جواهر تعبیر می نماید که سکوت از کفاره موجب ظهور در عدم کفاره است، و با این مطلب که در ذیل آن هست که ان شاء عذبه و ان شاء غفر له، صریح در عدم کفاره می شود، مرحوم خوئی این را که جواهر نقل می کند، با عجله نقل می کند، چون ایشان می گوید در جواهر سکوت را صریح یا کالصریح بر نفی کفاره دانسته، در حالی که در جواهر می گوید ذیل مطلب است که آن را کالصریح می کند، مرحوم آقای خوئی

اصلاً در جواب خود به ذیل اشاره ای ندارد و فقط سکوت را مطرح و بحث نموده است. آقا رضی اصل سکوت و قرینه ذیل را به نحو اشعار تعبیر می کند، مرحوم سبزواری است که سکوت را دلیل برای نفی گرفته است.

مرحوم آقای خوئی پاسخ می دهد که این دلیل است اما دلیلی که در مقابل آن دلیلی نباشد، اگر پذیرفتیم که عمومات ادله کفاره تمام موارد را شامل می شود، اگر دلیلی متعرض نشود، باید به عمومات اخذ کنیم، نظیر همین که آقایان می گویند روایاتی که در بقاء بر جنابت اثبات قضا کرده و در بعضی از روایات دیگر حکم به کفاره کرده، در اینجا به وسیله روایاتی که اثبات کفاره کرده از ظهور روایات عدم تعرض کفاره رفع ید می کنیم، حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد، اینجا نیز همین را باید بگوئیم.

اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید فرقی ندارد، فارق روشن است، در مواردی که آقایان رفع ید می نمایند، با نص کلام رفع ید می کنند، ولی در اینجا ادله من أفطر در خصوص تقیأ که وارد نشده، حد اکثر عموم است که بعضی نیز همین را منکر هستند، در اینجا که قبول کرده اند که با نصوصیت از ظهور رفع ید می کنیم، برای موردی که در اصل ظهور آن حرف دارند، دلیل نیست، این نقض درست نیست، ممکن است بگویند که آن نصوصیت دارد و اینجا نص نیست.

اما اینکه مرحوم صاحب جواهر ذیل ان شاء عذب و ان شاء غفر له را قرینه گرفته، این را عرض می کنم که آیا واقعاً با کفاره و بدون توبه آمرزش حاصل می شود؟ این خیلی بعید است، به نظر می رسد که ادله کفاره نمی تواند گناه را به کلی بپوشاند و فقط آن را سبک می کند، لذا این ان شاء عذب و ان شاء غفر له در صورت کفاره بدون توبه نیز وجود دارد.

بنـابراین، بر طبق ظواهر ادله این است که من أفطر فعلیه الکفـاره و دلیلی بر خلاف این وجود نـدارد، و در میان قـدماء جماعتی قائل به کفره بودنـد و مرحوم ابن براج نیز می فرماید احتیاط ثبوت کفاره را اقتضا می کند، و در میان متأخرین نیز مانند مرحوم کـاشف الغطاء و مسـتند قائل هسـتند و مرحوم محقق اردبیلی می فرمایـد احتیاط در این است و همانطور که مرحوم سـید دارد، می گوید البته می توان گفت که کفاره نیز دارد.

العاشر تعمد القی و ان کان للضروره لرفع مرض أو نحوه و لا بأس بما کان سهواً أو من غیر اختیار، و المدار علی الصدق العرفی فخروج مثل النواه أو الدوده لا یعد به. اولاً، این تعبیرات را که تشخیص آن شأن فقیه نیست و از کتاب و سنت استخراج نشده و به عرف حواله می کننـد، برای چه ذکر می کننـد، اینها مشـکل ایجاد می کنـد و نبایـد بحث شود. دوم اینکه، این المـدار علی الصـدق العرفی یعنی چه؟ این در جائی گفته می شود که مصـداقی عقلی و مصـداقی عرفی دارد، اینجا که تعمـد القی مصداق عقلی نـدارد، این تعبیر جا نـدارد، درماننـد خون که مصداق دقی عقلی علمی و مصداق عرفی دارد، می گویند مصداق عرفی ملاک است، گاهی بعضـی چیزها هست که عرف نیز متوجه است، در خروار گنـدم مقداری چیزهای غیر گندم هست، در این موارد قرینه ای هست که تسامحاتی می شود.

لو خرج بالتجشأ شـی ء ثم نزل من غیر اختیار لم یکن مبطلاً، و لو وصل الی فضاء الفم فبلعه اختیاراً بطل صومه و علیه القضاء و الکفـاره بـل تجب کفـاره الجمع اذا کـان حرامـاً من جهت خباثته أو غیرها. مورد بحث این است که در اثر آروغ زدن چیزی به دهان برسد و عمداً آن را ببلعد، در جلسه گذشته احتمالاتی ذکر شد، به مستند مرحوم نراقی مراجعه نمودم و دیدم که

ایشان نیز آن احتمالی را که من عرض نمودم، فرموده منتها با آن مختصر تفاوتی دارد. ایشان می فرماید این صحیحه عبد الله بن سنان که سؤال کرده و حضرت فرموده اند لا یفطره ذلک، کلمه لا جواب سؤال است و جمله یفطره ذلک، مطلب دیگری است که امام علیه السلام اضافه کرده اند. عرض من این بود که یفطره ذلک، تفیسر کلمه لا است، سائل سؤال از افطار کرده و حضرت می فرمایند نه، و بعد می گوید اگر بلعید چطور؟ ظاهر آن این است که آیا موجب افطار می شود؟ و حضرت می فرمایند لا، و یفطره ذلک تفسیر کلمه لا است. و ایشان می فرماید کلمه لا جواب برای این است که حرام نیست و بعد حکم دیگری می فرمایند که مفطر نیز می باشد.

مطلبی که اینجا مورد بحث است، این است که بعد از اینکه بلعید، به حسب ادله بنابر اینکه عرض کردم که بین اینکه از طریق متعارف یا غیر متعارف باشد و یا آن شیئی که می بلعد، متعارف یا غیر متعارف باشد، فرقی نیست و قضا و کفاره دارد، و صحیحه عبد الله بن سنان نیز روشن نیست و بر خلاف تقریباً آن است که مورد اتفاق است یعنی همه کسانی که مبنای آنها تعمیم است، قائل هستند، حالا کسی قائل به تعمیم نباشد، حرف دیگری است، حالا بحث این است که آیا این شیئی را که می بلعد می توان از قبیل خبائث قلمداد نمود. مرحوم آقای خوئی می فرماید این در سه مرحله بحث دارد، این را ملاحظه نمائید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۲

ص: ۳۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در بحث بررسی ادله قائلین به نفی کفاره، تکمیلی بیان می نمایند، و سپس، در ادامه بحث در فرض بلعیدن عمدی چیزی که در اثر آروغ زدن به فضای دهان رسیده، کلام مرحوم آقای خوئی در اشکال صغروی و کبروی به عبارت مرحوم سید را نقل و نقد و بررسی می نمایند، و در نهایت، فرض بلعیدن چیزی که باید آن را در روز قی کند، مطرح می نمایند.

نمی شود، به نظر می رسد که از نظر صغروی این اشکال به مرحوم سید وارد نیست. بله، مرحوم سید از نظر کبروی شیئی که خبیث بودن آن محرز باشد، حرام می داند، و مرحوم آقای خوئی اشکال می نماید که دلیل نداریم، ممکن است این اشکال با تقریبی که ایشان بیان نموده وارد باشد.

سابقاً نیز قبل از اینکه کلام مرحوم آقای خوئی را ببینم، همین را می گفتم که مراد از خبیث و طیب در آیه مورد استدلال، ما یتنفر و ما لا یتنفر نیست و مراد همین است که مرحوم آقای خوئی بیان فرمود.

منتها چیزی عرض می کردم که در این جهت با کلام مرحوم آقای خوئی متفاوت است. مرحوم شیخ انصاری در ابتدای باب بیع وجوهی برای معنای احل الله البیع ذکر کرده، آن که اقرب به واقع است و تحقیق نیز همان را اقتضا می کند، این است که اگر مقننی بر موضوعی که به حسب اعتبارات کشورها و مذاهب مختلف از نظر ثبوت و نفی مختلف می شود، حکمی بار کند، حکم به همان تعلق می گیرد که به اعتبار خود مقنن موضوع است، اگر بگوید کسی حق ندارد در مال مردم تصرف کند، منظور آن است که در اعتبار خود مال می داند، در احل البیع نیز مراد بیعی است که در نزد شرع معتبر است، منتها به دلیل اینکه با عرف متعارف سر و کار دارد، اگر اعتبار شارع با اعتبار عرف مخالف باشد، باید به آن توجه دهد، اگر تنبیه نکرد، معلوم می شود که اتحاد اعتبارین هست، موضوع همان است که در اعتبار شارع است، لذا اگر در جائی بر خلاف عرف اثبات یا نفی مالکیت کند، تخصیص ادله احل الله البیع نیست و تخصص است. حالا در اینجا این را عرض می کردم که خبیث چیزی است که طبع سالم و دید سالم از آن تنفر دارد، اگر ابهام ها و حجاب ها کنار رود و حقیقت موضوع درک شود، تنفر حاصل شود، لذا از چیزی که عرف به حسب دید ناقص خودش تنفر پیدا می کند، اگر شرع تخطئه نکرده باشد، معلوم می شود که واقع نیز مطابق همین دید عرف است، خوردن قاذورات را که عرف ممنوع می داند، دیگر نیازی به منع شرع نیست و همین که به آن اجازه ندهد، معلوم می شود که شرع نیز مانند عرف ممنوع می داند. اگر عرف شی ء خوردن قی را تقبیح کند و شرع نیز خلاف آن را نفرموده باشد، معلوم می شود که مصداقاً داخل در خبیث است، در عین حال، خبائث مخصوص به مأکولات نیست و به طور کلی شامل هر شی ء یا عملی است که موجب تنفر عقل و طبع و دید سالم باشد، این موارد را از عدم ردع شارع می فهمیم که عقل سالم نیز می گوید خوردن قی ممنوع است، در عین حالی که آیه شریفه درباره اکل نیست، به این اعتبار می توانیم اکل خبائث را که آقایان استدلال کرده اند و گفته اند حرام است، حکم به حرمت کنیم.

ص: ۳۲۹

مسئله ۷۰ : لو ابتلع فی اللیل ما یجب علیه قیه فی النهار فسد صومه ان کان الاخراج منحصراً فی القی، و ان لم یکن منحصراً فیه

لم یبطل الا اذا اختار القی مع امکان الاخراج بغیره، و یشترط أن یکون مما یصدق القی علی اخراجه، و أما لو کان مثل دره أو بندقه أو درهم أو نحوهما مما لا یصدق معه القی کم یکن مبطلاً. همین عنوان و این عبارات در نجاه العباد نیز هست، در اینجا بعضی چیزها به عرف حواله شده که نیازی به مطرح کردن نداشت، و بعضی مسامحات در تعبیر در اینجا و در نجاه العباد شده، تعبیر باید اینطور باشد که لو ابتلع فی اللیل ما یجب اخراجه فی النهار، چون آن که مقسم برای صورتی است که باید خارج کند یا می تواند خارج نکند، اصل وجوب اخراج است، این تعبیر دقیقی نیست که اول بگویند یجب قیه و بعد بگویند اخراج منحصر به قی است.

اینجا مرحوم آقای حکیم فقط می فرماید دلیل اینکه در فرض انحصار به قی نفس وجوب قی موجب بطلان است، این است که صوم عبادی است و با وجوب قی قصد قربت متمشی نمی شود.

و مرحوم آقای بروجردی می فرماید علی اشکال ینشأ أن القی جزء من الصوم أو القی ضد وجودی له و علی الثانی ان لم یتقیأ صح صومه.

مرحوم آقای خوئی اول اینگونه بطلان را تقریب می کند که قی و امساک از قی از قبیل ضدان لا ثالث لهما است، حالا بحث این است که ببینیم با ترتب می توان گفت که روزه کسی در شب خلاف شرع کرد و قی نکرد و روزه گرفت، صحیح است، آقایان برای ترتب به ازاله نجاست از مسجد و نماز مثال می زنند، مرحوم شیخ بهائی می فرماید نماز باطل است، قدماء مسئله امر به شی ء مقتضی از ضد هست یا نیست را از فروع این مسئله ضدان دانسته اند و گفته اند اگر مقتضی نهی باشد، چون امر به ازاله هست، از صلات که ضد آن است، نهی می کند و نهی در عبادات موجب بطلان است، و اما اگر امر به شی ء مقتضی نهی از ضد نباشد که معمولاً ـ محققین این را اختیار نموده اند، این نماز باطل نیست، مرحوم شیخ بهائی فرموده که فرق نمی کند و چه مقتضی بدانیم یا ندانیم، نماز که عبادت است، باطل می شود، چون نماز و عبادت نیاز به امر دارد تا صحیح شود، و صرف اینکه منهی نیست، قرب نمی آورد، باید مأمور باشد تا قرب بیاورد، در معاملات که امر لازم نیست، همین که لا تبع هذا نگفته باشند، کافی است، در معاملات باید بحث کنیم که نهی دارد یا ندارد، در عبادات عدم الامر برای بطلان کافی است و بر نهی متوقف نیست، و در مسئله ضدان، اگر امر به شی ء را مقتضی نهی از ضد نیز ندانیم و نمی دانیم، اما این را که امر به ضدان درست نیست، نمی توان انکار کرد، پس، چه قائل به نهی شویم و چه بگوئیم امر به شی ء مقتضی نهی از ضد نیست، به دلیل اینکه لازمه امر به شی ء عدم الامر بالضد است و عبادت نیز بدون امر صحیح نیست، عمل باطل می شود، پس، این از فروع این مسئله نیست. متأخرین پاسخ داده اند، یکی اینگونه گفته اند که صحت عبادت متوقف به امر نیست، ملاک و مصالحی که در خود شی ء هست، این برای قرب آوردن کافی است، و لو برای خاطر مزاحمت با اهمی، امر به آن محذور داشته باشد، ولی نمازی که قبل از آن ازاله نشده باشد، با نمازهای دیگر تفاوت ندارد و فقط مرتکب معصتی به هنگام نماز شده که به نماز ربطی ندارد، همانطور که در اثناء نماز نگاه به نامحرم شود، در اینجا نماز با معصیت دیگری مقارن شده و متحد با آن نیست، گفته اند که با ملاک نیز عبادت تصحیح می شود یعنی مصالحی که اگر قدرت عبد بود، امر نیز می آمد، همان برای قرب کافی است، عده ای اینطور جواب داده اند. و عده ای گفته اند که امر نیز وجود دارد، امر به ضدان به نحو مطلق درست نیست، اما اگر امر ازل مطلق باشد و امر به صلات مشروط به عصیان ازاله باشد، این امر ترتبی مشروط به عصیان محذوری ندارد و با این می توانیم عبادت را تصحیح کنیم و بگوئیم امر مشروط دارد.

حالاـ بحث این است که آیا در اینجا می توان این ترتب را گفت که می گوید قی کن و اگر تخلف کردی، روزه بگیر؟ آیا می توان این روزه را با ترتب تصحیح کرد؟

برای بحث بررسی ادله قائلین به نفی کفاره، مطلب تکمیلی عرض نمایم، در مورد اینکه برای نفی کفاره در تعمد قی به سکوت از کفاره در مقام بیان استدلال شده بود، فی الجمله عرض کردم که ظهور دلیلی که اثبات کفاره می کند اقوا است. توضیحی که الآن می خواهم بدهم، این است که ظهور سکوتی اینجا به دلیل جهات مختلفی چندان معتنا به نیست.

یکی این است که فرض مسئله در جائی کفاره دارد که شخص عالم عامد غیر مضطر باشد، این فرض نادری است، اکثر موارد تعمد قی در جائی است که یا مسئله را نمی دانند و یا در حال اضطرار و حرج هستند، بگوئیم سکوت روایت به این جهت است که متعارف موارد کفاره ندارد ولی قضا دارد، در حالات استثنائی کفاره هست.

دوم این است که در این روایات تعبیر ماه مبارک رمضان و تعبیر روزه واجب معینی که مخالفت آن کفاره دارد، وجود ندارد، اگر کسی در روزه استیجاری روزه معین، تخلف کند و روزه نگیرد، کفاره ندارد، قضا در همه فروض ثابت است اما کفاره مخصوص روزه هائی مانند روزه ماه مبارک رمضان و بعد از ظهر روزه قضا و روزه نذر و عهد و قسم معین است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، فقط در روایت واحدی سؤال از ماه مبارک رمضان شده و در بقیه نیست، اینکه پی در پی گفته باشند که اینجا و آنجا در مقام بیان نیست با اینکه فقط روایت واحد باشد، در ظهورات خیلی فرق می کند، اینها چیزهائی است که ظهور را تضعیف می کند.

و سوم این است که من گمان می کنم اینکه می گوید قضا کند، کنایه از این است که عمل او باطل است و همان اثر بطلان را دارد. مداحان معاصر درباره ولایت امیر المؤمنان علیه السلام شعری می خوانند که به آن ایراد می گرفتم ولی بعد به نظرم آمد که شاید بتوان از آن دفاع کرد، آن شعر این است که نماز بی ولای او عبادتی است بی وضو، به منکر علی بگو نماز خود قضا کند، می گفتم که قضاء و اداء منکر در حال انکار و عدم توبه یکی است و بعد از استبصار تکالیف گذشته ساقط است و قضا ندارد، و باید شعر اینگونه اصلاح شود که به منکر علی بگو که دین خود ادا کند، در عالم قبل با حق تعالی عهد بسته که اطاعت شیطان نکند، تعهد دارد و مدیون است و باید ادا کند و شیعه شود، ولی در حقیقت این نماز خود قضا کند، کنایه از این است که نماز نخوانده است. اینجا نیز که می گوید اگر کسی عمداً قی کرد، قضا کند، یعنی افطر صومه و باطل است، حالا اینکه افطار صوم چه

حکمی دارد، در جای دیگری بیان شده است، خیلی احتمال هست که فقط برای افهام بطلان عمل در اینجا گفته شده که قضا کند.

با ملاحضه این جهات، ظهور این تعبیر در نفی کفاره خیلی ضعف پیدا می کند و نمی تواند در برابر عمومات مثبت کفاره اثر گذار باشد.

بحث در چیزی بود که در اثر آروغ زدن به فضای دهان رسیده و عمداً بلعیده شود، عرض شد که مشهور بین آقایان این است که احکام اکل را دارد و وجه آن نیز ذکر شد و نظر مختار نیز این است که احکام اکل بار می شود.

ص: ۳۳۲

اینجا جمله ای در نجاه العباد هست که عین همان جمله به عروه منتقل شده، مرحوم سید حاشیه بر نجاه العباد دارد، بسیاری از عبارات عروه عین عبارات نجاه العباد است، در آنجا این است که اگر آنچه بلعیده می شود، از قبیل خبائث باشد، کار حرامی انجام داده و کفاره جمع باید پرداخت شود.

مرحوم آقای خوئی اینجا اشکالاتی دارند، بعضی اشکالات را فرموده بعد بحث می کنیم، ما نیز بعد بحث می کنیم که آیا افطار به حرام کفاره جمع دارد، این در بحث کفارات مورد بحث قرار می گیرد، اینجا این بحث هست که آیا بلعیدن عمدی چیزی که در اثر آروغ زدن به فضای دهان رسیده، از قبیل خبائث و حرام است؟ مرحوم سید فرموده که اکل خبیث محرم است، مرحوم آقای خوئی می فرماید حرمت صغرویاً و کبرویاً مناقشه دارد، صغرویاً از قبیل خبائث نیست و کبرویاً دلیلی برای اینکه اکل خبائث حرام باشد، وجود ندارد و آیه قرآن که به آن استدلال می کنند، مطلب دیگری را می گوید. در بحث صغروی می فرماید که اگر چیزی که در دهان است، بیرون آورده شود و بعد بلعیده شود، از قبیل خبائث است و حتی خود شخص نیز نفرت از این دارد که پس افتاده از دهان در اثر آروغ را دوباره ببلعد، و همچنین کسی شی ء داخل دهان دیگری را بخورد، این نیز از قبیل خبائث است، اما شی ء به دهان افتاده در اثر آروغ برای خود شخص از قبیل همان چیزی است که آن را می جود و می بلعد و از قبیل خبائث نیست. و در بحث کبروی می فرماید که مراد از آیه شریفه یحرم علیهم الخبائث این نیست که از امتیازات پیامبر این است که چیزهای ملائم با طبع مردم را حلال و چیزهای مورد نفرت طبع آنان را حرام می خواند، مردم اینها را به طور طبیعی انجام می دهند یا نمی دهند، بلکه مراد از خبیث و طیب عملی است که مبعد انسان از حق تعالی یا مقرب او به حق تعالی است، حالا- این را من اضافه می کنم که در آیه شریفه الخبیثات للخبیثین و الطیبات للطیبین خبیث و طیب به اشخاص اطلاق شده، این اشخاص خبیث و کافر ممکن است ظاهری آراسته و ملائم با طبع مردم نیز داشته باشند، طیب و خبیث در قرآن معیار دیگری دارد و مراد اعمال صالح و پلید است، در آیه شریفه تعمل الخبائث به عمل خبیث اطلاق شده، بنابراین، آیه شریفه مورد استدلال درباره مسئله جاری نیست.

ص: ۳۳۳

اصل بحثی که مرحوم آقای خوئی که در اینجا مطرح نموده است، بسیار خوب و بجا است، ولی آنچه در بیان عبارت عروه فرموده، از عبارت عروه استفاده نمی شود، مرحوم سید می فرماید اگر شیئی را که در اثر آروغ به دهان آمده، ببلعد، ادله اکل خبائث این را شامل است، موردی را فرض می کند که به آن خبیث صدق کند و صغرویاً نمی گوید که هر چه با آروغ به دهان آید، خبیث است، این همین عبارتی است که در نجاه العباد نیز هست و مطلبی که مرحوم آقای خوئی فرموده، از آن استفاده

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرض بلعیدن چیزی که باید آن را در روز قی کند، کلام مرحوم آقای خوئی در تصحیح صوم به وسیله مسئله ترتب را نقل و نقد می نمایند، و سپس، با نقل کلام مرحوم آقای بروجردی در اشکال در حرمت قی نکردن، آن را مورد تأیید قرار می دهند، و در نهایت، فرض خوردن چیزی در شب را که روزه دار به منجر شدن آن به تقیأ در روز بدون اختیار علم دارد، و همچنین فرض امکان از منع از تحقق قی را مطرح می نمایند.

مسئله ۷۰: لو ابتلع فی اللیل ما یجب علیه قیئه فی النهار فسد صومه ان کان الاخراج منحصراً فی القی، در این عبارتی که از نجاه العباد مأخوذ است، غیر از مسامحه ای که دیروز عرض کردم، مسامحه دیگری در برخی حواشی عروه شده است. مناط وجوب اخراج مختلف است، گاهی به دلیل اینکه مضر است، باید اخراج شود، این وجوب اخراج که به مناط مضر بودن است، به بحث هائی مانند بحث ترتب ندارد، چون اگر روزه بگیرد و قی نکند، این امساک ضرر داشته باشد، ادله شرائط وجوب روزه که یکی از آنها این است که مضر نباشد، برای بطلان کافی است، ترتب در جائی مطرح است که مضر نیست، مثلاً شی ء غصبی یا مدرک مهمی را بلعیده و لازم است که در روز آن را قی کند، یا شب چیزی خورده و بعد متوجه می شود که این سکر می آورد و باید آن را قی کند تا اثر سکر که مبغوض شرع است، به وجود نیاید و ادله اضرار شامل نشود، چنین موردی محل بحث محشین قرار گرفته که اگر کسی قی نکرد، روزه او صحیح هست یا نیست.

ص: ۳۳۴

ببینیم آیا می توان با ترتب تصحیح کرد، بگوئیم امر هست ابتداءاً که قی کند، حالا شارع می گوید اگر عصیان کنی، روزه بگیر، آیا این روزه را به مناط امر ترتبی یا با ملاک می توان تصحیح کرد؟

مرحوم آقای خوئی اول اینگونه تقریب می کند که ترتب در اینجا جاری نیست، به خاطر اینکه ترتب در جائی است که ضدان لهما ثالث باشد، شخص مأمور به ازاله بود، با ازاله نکردن می توانست نماز بخواند یا اضداد دیگر را انجام دهد، حالا عصیان کند و ازاله نکند و یکی از اضداد را که ملاک در آن هست، انجام دهد، طبق مسئله ترتب اشکالی ندارد، چون این ثالث

دارد، ولی در ضـدان که لاـ ثـالث لهمـا باشـد، آنجـا ترتب معنا نـدارد، اینکه بگوینـد مأمور هستی حرکت کنی و اگر حرکت نکردی، مأمور هستی ساکن باشـی، این معنا نـدارد و تحصـیل حاصل است، ایشان می فرمایـد که قی و امساک از قی ضدان لا ثالث لهما است.

مرحوم آقـای خوئی بعـد می فرمایـد این حرف درست نیست و بـا امر ترتبی می توان تصـحیح کرد، اگر امر به طبیعی امسـاک باشـد، تحصـیل حاصـل است، ولی در اینجا امساک صومی امساکی عبادی است و قصـد قربت در آن معتبر است، ضـدان لهما ثـالث می شود، یکی از اضـداد این است که امتثـال امر می کنـد و قی می کنـد، حالا کسـی این ضـد را انجام نـداد، دو فرد از امساک هست ؛

امسـاک قربی و عبادی و امساکی غیر عبادی هست، امساک عبادی که جزء صوم است، یکی از ضـدهای ثلاث است، یکی از اضـداد آن عصـیان شـده و دو ضـد دیگر مانده که شارع به یکی از آنها دسـتور می دهد، مانند این است که شارع بفرماید که اگر برای جهت قبله به طرف جنوب متوجه نشدیـد و عصـیان کردیـد به طرف شـرق متوجه شویـد، این اشـکال ندارد، به خاطر اینکه ممکن است کسـی بـا فرض عـدم توجه به جنوب، به اطراف مختلف می توانـد متوجه شود و شـرق خصوصـیتی نـدارد و تحصیل حاصل نیست، بنابراین، اینجا ترتب صحیح است.

به فرمایش ایشان دو مطلب عرض می کنم ؛ یکی این است که گاهی شخص مأمور است حج بجا آورد، به او خطاب می شود لازم است به مکه بروی و بعد با امر ترتبی خطاب می شود که اگر امر حج را عصیان کردی، به مشهد برو، این در عبادی و غیر عبادی اشکالی ندارد و می تواند قصد قربت کند، در دفتر سیئات به حج نرفتن او نوشته می شود و در دفتر حسنات مشهد رفتن او نوشته می شود و می توانـد قصـد قربت کنـد، ولی برای نرفتن به مکه نمی توانـد قصد قربت کند، در اینجا باید از نفس قی نکردن قصـد قربت کنـد، و در جائی که در مورد قی کردن امر وارد شـده، از انجام نـدادن آن قصد قربت متمشـی نیست، و با ترتـب تصـحیح نمی شـود. و دوم ایـن اسـت که مـا فرض کنیم که اگر ضـدی ضـروری الثبـوت بـود و دو فرد داشت که یکی صورت قصد قربت و دیگری صورت غیر قصد قربت باشد، با توجه به ضـرورت ثبوت آن نمی تواند قصد قربت کند، شخصی کـه در اثر اجبـار دیگران سـاکن باشـد، نمی توانـد در سـکون قصـد قربت کنـد، اینجـا نیز بر فرض قی نکردن، اصـل امسـاک ضروری الثبوت است و نمی توان در مورد آن قصد قربت نمود.

مرحوم آقای بروجردی می فرماید که اینکه قی نکردن حرام باشد، علی اشکال ینشأ من أن ترک القی جزء للصوم أو القی ضد وجودی له فعلی الثانی ان عصی و لم یتقیأ صح صومه. در عبادات قصد قربت شرط است و اجزاء عبادات نیز باید با قصد قربت انجام شود و کل برای تقرب به حق تعالی انجام شود، ولی شـرائط ممکن است عبادی و ممکن است توصلی باشد، چون انسان با مشـروط می خواهـد تقرب پیـدا کند و شـرط زمینه برای مطلوب بودن مشـروط است، آن زمینه ممکن است عبادی و ممکن است غیر عبادی باشد، نماز در زمینه ای مقرب است که لباس و بدن پاک باشد، چه در طهارت بدن قصد قربت بشود یا نشود، اگر طـاهر باشـد، شـرط حاصـل است و بـا نمـاز قصـد قربت می شود، وضو زمینه عبادی تقرب با نماز است، اما موانع توصـلی محض است، چون وجود موانع از مقربیت ممنوع ممـانعت می کنـد و اگر و لو بـا خلاف شـرع کردن وجود پیـدا نکرد، ممنوع مقربیت دارد، زمینه حاصل شـده، موانع منحصـراً توصـلی محض است و هیـچ قصـد قربت نمی خواهـد، چون حاصل که نشد، زمینه حاصل می شود، فعل کثیر یکی از مبطلات نماز است، در حال نماز که بچه در حال غرق شـدن باشد، نمازگزار مأمور به این فعل کثیر است اما عصـیان این امر می کنـد و آن را انجام نمی دهـد، به خاطر انقاذ نکردن برای او گناه نوشـته می شود اما نمـاز او نیز صـحیح است، پس، در اجزاء قصـد قربت لاـزم است و در شـرائط گاهی لازم است و گاهی لازم نیست و در انجام ندادن موانع قصد قربت لازم نیست. مرحوم آقای بروجردی ر مسئله تقیأ فرمایشی دارد، اینکه تقیأ مبطل صوم است، گذشت و ایشـان نیز موافق است و مـا بنـابر همـان مبنـا بحث می کنیم، بنابر صـرف حرمت تکلیفی این بحث ها نمی آیـد، عرف متعارف مفهوم صوم را این می دانـد که از ماننـد خوردن و آشامیـدن و مباشـرت و ارتمـاس در آب اجتناب شود، اینها به حسب تفاهم عرفی اجزاء صوم است، آیا استفاده می شود

که قی نکردن نیز از اجزاء صوم است و یا از موانع و مبطلات صوم است؟ نماز که مرکب از اجزائی است، تکلم نکردن از اجزاء نماز نیست و از مبطلات است، عرف تشکیک می کند که آیا قی نکردن نیز مانند غذا نخوردن است؟ مرحوم آقای بروجردی در این مسئله تردید دارد و می فرماید اگر گفتیم که قی جزء نیست، حالا ـ جزء نبودن و ضد وجودی بودن ممکن است به نحو مانعیت اخذ شده باشد و قهراً باطل شود و ممکن است عدم شرط باشد و قهراً با تعمد قی باطل شود، بر فرض اینکه جزء نباشد و ضد باشد، این ضد با شرطیت و با مانعیت سازگار است، ایشان دیگر این را نگفته است که مانع یا شرط فرض کرده است، علی ای تقدیر، اگر مانع باشد، آن توصلی محض است، و اگر شرط باشد، تعبدی بودن آن ثابت نیست، و ثابت نیست که شرط یا مانع است، آن که ثابت است، این است که اگر جزء باشد، نمی تواند قربی باشد، بیان کاملاً درست است، می گوید علی اشکال ینشأ من أن ترک القی جزء للصوم أو القی ضد وجودی له فعلی الثانی ان عصی و لم یتقیأ صح صومه، این مطلب خوبی است و اشکالی در آن نیست.

مسئله ۷۱ : اذا اکل اللیل ما یعلم أنه یوجب القی فی النهار من غیر اختیار فالاحوط القضاء. منشأ احتیاط این است که آیا نفس قی مبغوض است و قی بدون اختیار عذر است، اگر قبل از ظرف عمل اختیاری باشد و در ظرف عمل مسلوب الاختیار می شود، باید از انجام آن اجتناب شود، اگر بداند که اگر به مکان خاصی برود، بدون اختیار مجبور به شرب خمر مبغوض شارع می شود، نباید به آنجا برود، اختیار قبلی برای تصحیح عقوبت کفایت می کند، یعاقب بالنهی السابق الساقط، اشکال این است که اگر کسی می داند که در روز بدون اختیار قی می کند، باید اجتناب کند.

ولی طبق تحقیق دلیلی برای اینکه نفس قی و بـدون تناسبات حکم و موضوع و دلائل خارجی مبغوض باشـد، وجود ندارد، در ادله از تعمـد قی نهی شـده و این مبغوض شارع است، و اطلاق ادله اینکه در قی بدون اختیار روزه باطل نیست، صورت علم به قی در روز در اثر خوردن چیزی را شامل می شود، و دلیلی برای این نیست که اختیار قبل موجب ابطال روزه باشـد، و مقتضای قاعده این است که اشکالی ندارد و احتیاط استحبابی در قضا است.

اذا ظهر اثر القی و امکنه الحبس و المنع وجب اذا لم یکن حرج و ضـرر. چرا این واجب باشد، به این اکره نفسه علی القی گفته نمی شود، این به نظر می رسـد اشـکالی ندارد، تعمد قی این است که مقدمات قی را فراهم کند، تعمد به معنای اختیاری بودن نیست، توانـائی در ایجاد مانع تعمـد در مقابل ذرء نیست، تعمـد در مقابل ذرء این است که خود را وادار کنـد که قی کنـد، اما اینکه خود را وادار کند که قی نکند، حتی اگر حرج نیز نداشته باشد، وجوب ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۴ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

لازم است در فرض بلعیدن چیزی که باید آن را در روز اخراج کند، توضیحی عرض کنم. در عروه اینطور بود که اگر در روز ماه مبارک رمضان لازم است چیزی را که بلعیده، اخراج کند، اگر اخراج متوقف به قی نباشد و قی نکند، روزه صـحیح است، این را قبول کرده اند و کسـی در این قسـمت حاشـیه ای ندارد. به مطلبی اشاره کردم ولی بعد آن را رد کردم، و آن این اسـت که باید در مسئله تفصـیلی داد که اینجا این تفصـیل داده نشده، اینکه لازم است اخراج کند و اخراج به قی منحصر نیست، اگر لزوم اخراج برای مضـر بودن باشد، اینجا اگر قی نیز نکند، باطل است، به خاطر اینکه روزه کسـی که روزه برای او ضـرر دارد، باطل است و با بحث های ترتب نمی شود تصـحیح کرد، شخص مریض یا کسی که روزه برای او ایجاد مرض می کند، از ادله مطلوبیت روزه خـارج شـده، ترتب برای مواردی است که ادله اولیه اقتضـای صـحت روزه کنـد، امـا اینجا بنابر همه مبانی روزه باطل است، لذا عرض می کردم که باید در عبارت متن که می گوید اگر اخراج منحصـر به قی نبود و قی نکرد، روزه صـحیح است، و همه محشین نیز قبول کرده اند، قیدی زده شود که این در صورتی است که لزوم اخراج به مناط ضرر نباشد.

ص: ۳۳۸

اذا ظهر اثر القی ء و أمکنه الحبس و المنع وجب اذا لم یکن حرج و ضـرر. همینطـور که مرحـوم آقـای حکیم فرمـوده بایـد در اینجـا قیـد واجب معین ذکر شود، چون مراد از وجب، وجوب وضـعی نیست، وجوب وضـعی در صورت حرج نیز وجود دارد، در بطلاـن فرقی بین حرجی بودن و نبودن نیست، اینکه تفصـیل قائل شـده که اگر حرجی و ضـرری نبود، بایـد منع شود و اگر حرجی و ضـرری بود، لزوم نـدارد، این لزوم تکلیفی درست است، حرج است و تکلیف نـدارد که خود را در سـختی اندازد تا قی نکنـد، اما اگر وجوب وضـعی نداشـته باشد که یعنی باطل نیست، این درست نیست، به خاطر اینکه و لو حرجی باشد و تقیأ کرد، روزه باطل است.

مرحوم آقای حکیم برای اینکه مراد از اذا لم یکن حرج وجوب تکلیفی است، توضیحی می دهد و می فرماید به دلیل اینکه مفطر است و در واجب معین افطار جایز نیست، لازم است ممانعت کند.

مطلبی که باید به ایشان عرض کنیم، این است که مرحوم آقای حکیم در مسئله قبلی که فرمود اذا اکل فی اللیل ما یعلم أنه یوجب القی فی النهار من غیر اختیار فالاحوط القضاء، اینگونه توضیح می دهد که اگر اختیاریتی که مصحح عقاب است در نظر بگیریم، اینجا باید اجتناب کند، اگر معیار اختیاریتی است که عقاب نیز صحیح است، در این اختیار لازم نیست در ظرف عمل اختیار باشد، اختیار قبلی نیز برای تصحیح عقوبت کافی است، اینجا اگر معیار این باشد، اگر شخص قبلاً بداند که خوردن چیزی موجب تقیأ بدون اختیار در روز است، خوردن آن باید خلاف شرع باشد، ولی از تعبیراتی که در روایات وارد شده می فهمیم که معیار این نیست، ایشان می فرماید مرحوم سید که احتیاط نموده به این دلیل است که لاحتمال کون المعیار فی المفطر العمد المصحح للعقاب الحاصل فی الفرض لا ـ خصوص العمد فی زمان الفعل المنتفی، (ولی این احتیاط لازم به مراعات نیست)، و ان کان هو الظاهر (یعنی معیار بودن عمد در زمان فعل) من اعتبار اکراه النفس علیه فی موثق سماعه، (موثق سماعه می گوید اگر کسی خود را به قی کردن وادار کند، روزه او باطل می شود و در فرض جاری خود را به قی کردن وادار نکرده، و همچنین جائی که باطل نیست، گفته) ان بدره و ذرعه، (جائی که همینطور قی شود، و لو در شب خورده ولی در روز بدر و ذرع صدق می کند، بنابر این روایات باید بگوئیم اشکالی ندارد)، ایشان این را در این مسئله می فرماید. در مسئله بعدی که اثر قی ظاهر شده و می تواند ممانعت کند، می فرماید مرحوم سید به این دلیل واجب می داند که لمفطریته حینئذ لتحقق العمد الیه المصحح للعقاب. ایشان قبلاً فرمود معیار عمد مصحح عقوبت نیست و باید بگویند کسی که خود را به قی کردن وادار کرده، در این شخص به طور طبیعی اثر قی ظاهر می شود و باید خود را وادار کند که از آمدن قی ممانعت کند و قی او به وسیله وادار کردن نیست، دو مناط بدر و ذرع در اینجا هست و باید اشکالی نداشته باشد، مرحوم سید و مرحوم آقای خوئی و دیگران در این مسئله که روزه دار در حال محتلم شدن از خواب بیدار می شود و می تواند از تحقق احتلام ممانعت کند، می گویند لازم نیست ممانعت از خروج کند، آنجا نیز به همین مناطی که اینجا می گویند، در آنجا استدلال می کنند، استدلال مرحوم آقای حکیم این است که گرچه می تواند ممانعت از انزال کند اما انزال فعل شخص گفته نمی شود، همین مطلب در مسئله جاری نیز هست که گرچه می تواند از قی ممانعت کند اما قی فعل شخص نیست، و استدلال مرحوم آقای خوئی این است که اطلاقات ادله احتلام شامل صورتی است که می تواند ممانعت کند، اگر آنجا این معیار باشد، در اینجا نیز وجود دارد و اطلاق ادله ذرعه یا ادله ای که قید کرده که به شرط اینکه انسان خود را وادار کند، شامل می شود، به خاطر اینکه اینجا خود را وادار نکرده است. خلاصه، به نظر مختار این اشکالی ندارد و بنابر مبنای مرحوم سید و تأیید آقایان نیز نباید اشکال داشته باشد.

مسئله ۷۳ : اذا دخل الـذباب فی حلقه وجب اخراجه مع امکـانه و لاـ یکـون من القی ء، و لـو توقف اخراجه علی القی ء سـقط وجوبه و صـح صومه. مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد در وجوب اخراج ذباب از حلق فرقی بین این نیست که به بلع ذباب اکل صدق کند یا صدق نکند، مرحوم آقای حکیم وجهی ذکر نمی کند، گویا به مناط اکل خبائث می گویند، مسلک آقای خوئی این نیست که عنوان خبائث را درباره چیزهائی که تنفر عرفی دارد، پیاده کنـد، ایشان می فرمایـد مـذکی نیست و میته است. از کلام مرحوم آقای حکیم و کلام مرحوم آقای خوئی وجهی برای اشکال داشتن بلعیدن استفاده نمی شود، موضوع اکل خبائث و اکل میته اکل است و بلعیدن نیست، این نیز روشن نیست که بر خوردن ذباب عرفاً اکل میته صدق کند.

حالا اگر اخراج ذباب متوقف بر قی باشـد، مرحرم سـید می فرمایـد به دلیل اینکه تعمـد قی موجب بطلان روزه است و بلعیـدن ذباب فقط ارتکاب محرم است و صوم اهم قطعی یا محتمل الاهمیه است، لذا باید ببلعد و تعمد قی نکند.

این اهم بودن را نسبت به روزه مـاه مبـارک رمضـان می توان گفت، اما در روزه های دیگر نمی توانیم بگوئیم، بلکه در روزه استیجاری به دلیل لا طاعه لمخلوق فی معصـیه الخالق، عمل به استیجار لازم الاجرا نیست، اما سایر روزه ها که نمی دانیم کدام طرف را باید ترجیح دهد، علی القاعده باید مخیر باشد.

مسئله ۷۴ : یجوز للصـائم التجشأ اختیاراً و ان احتمل خروج شـی ء من الطعام معه و أما اذا علم بـذلک فلا یجوز. ایشان صورت علم را از قبیل قی دانسـته و فرموده لا یجوز، به این اشـکال کرده انـد و اشـکال درستی نیز هست که این از قبیل قی نیست، من احتمال می دهم که قی در صورتی است که با حالت تهوع از دهان بیرون بریزد.

مسئله ۷۵ : اذا ابتلع شیئاً سهواً فتذکر قبل أن یصل الی الحلق وجب اخراجه و صح صومه، (در این عبارت اذا ابتلع شیئاً سهواً مسامحه ای در تعبیر هست، در اینجا که سهواً چیزی وارد دهان شد، بلع معنا ندارد، قبل از رسیدن به حلق ابتلاع صدق نمی کند، مراد این است که چیزی سهواً وارد دهان شد)، و أما ان تذکر بعد الوصول الیه فلا یجب بل لا یجوز اذا صدق علیه القی، (اینکه می فرماید بعد الوصول فلا یجب باید از قبیل خبائث نباشد، مسئله خبائث گذشت که اخراج واجب است، این قیود نیز باید ذکر می شد)، و ان شک فی ذلک (که به حلق رسیده یا نرسیده) فالظاهر وجوب اخراجه ایضاً مع امکانه عملاً باصاله عدم الدخول فی الحلق. آقایان در این اشکال کرده اند و اشکال نیز وارد است که چنین دلیلی وجود ندارد که بلعیدن چیزی که وارد حلق نشده، حرام است تا بگوئید موضوع را با استصحاب درست می کنیم و می گوئیم وارد حلق نشده و به حکم شرع بلعیدن چیزی که وارد حلق نشده، حرام است، دلیل درباره حرمت اکل است، ما نمی دانیم که آیا با تحقق این عمل اکل محقق می شود، عرفاً بلعیدن با تحقق اکل ملازمه دارد، ولی به دلیل اینکه مثبتات و لوازم اصول حجت نیست و خودش باید موضوع حکم شرعی باشد تا حکم شرع بیاید، اینجا عدم دخول در حلق موضوع حکم شرعی نیست و باید اکل باشد و ما نمی دانیم که آیا این اکل هست یا نیست و ادله استصحاب مثبت اکل بودن این نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همه آقایان تعلیق در موضوع را قبول ندارند، کسی در جائی بوده و سقف آنجا فرو می ریزد و نمی دانیم مرد، نمی توانیم بگوئیم اگر بود می مرد و با استصحاب بگوئیم الان نیز هست، پس مرده است، همه مواردی که مسلمات اصل مثبت است، تعلیق در موضوع هست، در تعلیقاتی که شرع تعلیق کرده، مسئله استصحاب تعلیقی مطرح است.

ص: ۳۴۱

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرض بلعیدن چیزی که باید آن را در روز قی کند، توضیحی می دهند، و سپس، در فرض امکان از منع از تحقق قی بدون حرج و ضرر و عدم ممانعت، با نقد توضیح مرحوم آقای حکیم در عبارت و أمکنه الحبس و المنع وجب اذا لم یکن حرج و ضرر، قول به عدم اشکال را اختیار می نمایند، و در ادامه، به طور گذرا فرض ورود ذباب به حلق و مسئله قی، و فرض آروغ زدن صائم با علم به خروج چیزی از معده به دهان، و فرض علم و شک به وصول یا عدم وصول به حلق شی ء بلیده شده سهواً را مطرح می نمایند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرض رسیدن چیزی به حلق صائم مصلی در صوم واجب معین، ضمن توضیح و نقد و بررسی عبارت عروه و صور چهاگانه مسئله، فرمایش مرحوم آقای خوئی در تقدم جانب افطار به محرم بر نماز حتی در ضیق وقت برای درک حتی یک رکعت از نماز را مورد نقد قرار می دهند.

اذا کان الصائم بالواجب المعین مشتغلاً بالصلاه الواجبه فدخل فی حلقه ذباب أو بق أو نحوهما أو شی ء من بقایا الطعام الذی بین أسنانه و توقف اخراجه علی ابطال الصلاه بالتکلم بأخ أو بغیر ذلک فان أمکن التحفظ و الامساک الی الفراغ من الصلاه وجب و ان لم یمکن ذلک و دار الامر بین ابطال الصوم بالبلع أو الصلاه بالاخراج فان لم یصل الی الحد من الحلق کمخرج الخاء و کان مما یحرم بلعه فی حد نفسه کالذباب و نحوه وجب قطع الصلاه باخراجه و لو فی ضیق وقت الصلاه و ان کان ما یحل بلعه فی ذاته کبقایا الطعام ففی سعه الوقت للصلاه و لو بادراک رکعه منه یجب القطع و الاخراج و فی ضیق الوقت یجب البلع و ابطال الصلاه تقدیماً لجانب الصلاه لاهمیتها، و ان وصل الی الحلق فمع کونه مم یحرم بلعه وجب اخراجه بقطع الصلاه و ابطالها علی اشکال، و ان کان مثل بقایا الطعام لم یجب و صح صلاته و صح صومه علی التقدیرین لعدم اخراج مثله قیئاً فی العرف.

ص: ۳۴۲

مرحوم سید در این مسئله که در فرض واجب معین که ابطال صوم ذاتاً حرام است، چیزی وارد حلق صائم مصلی شود، چهار صورت فرض کرده است. مسئله این است که چیزی مانند مگس که ذاتاً بلعیدن آن حرام است، یا بقایای طعام وارد حلق صائم مصلی شود، تا اینجا قهراً دو صورت تصور شد. در اینجا مسامحاتی در عبارت شده، یکی از آنها این است که تعبیر ابطال الصلاه در عبارت توقف اخراجه علی ابطال الصلاه بالتکلم بأخ أو بغیر ذلک، درست نیست، به خاطر اینکه ایشان این را بعداً تقسیم می کند و می گوید اگر می تواند صبر کند و بعد از نماز آن را اخراج کند، بعد از نماز اخراج کند، پس، اینکه قبلاً فرموده که بدون ابطال صلات اخراج نمی شود، این صورت را که آخر وقت است و می تواند صبر کند تا نماز تمام شود، نمی تواند مقسم برای شقوق بعدی قرار دهد.

اینجا ایشان می فرمایـد اگر بتوانـد صبر کنـد و بعـد از نماز اخراج کنـد، بایـد همین را انجام دهد تا نماز و روزه را حفظ کرده باشـد، و اگر نتوانـد، در مـا یحرم بلعه حتی در صورت ضـیق وقت نمـاز به طوری که رکعتی از نمـاز را داخل وقت درک نمی کند، باید نماز را به هم بزند تا روزه او محفوظ بماند.

مرحوم آقای خوئی دلیل این مطلب را اینگونه بیان می نماید که فلا ینبغی التأمل فی أن الثانی أهم، می فرماید درست است که نماز اهم از روزه است، ولی اینجا علاوه بر روزه حرام ذاتی دیگری نیز هست.

ایشان با وجود امتیازات فراوانی که دارد، بسیاری از موارد را با تعابیری مانند لا ریب و لا اشکال و بالضروره بدیهی فرض می نمایـد، در حالی که غالباً ضـروری و بلا ریب نیست. اولاً، ما نمی دانیم که نماز که بر روزه مقـدم است، چه مقدار تقدم دارد، اگر کسـی را اکراه کننـد که یـک نمـاز یا دو روزه را انجام ندهـد، نمی توانیم بگوئیم که دو روزه بیشتر و مهم تر از یک نماز است، چون در روایـات فقـط این هست که نمـاز از روزه مهم تر است، اگر احتمال این مطلب باشـد که نماز معادل دو صوم یا بهتر از آنهـا باشـد، به طریق اولی بر چیزی که از یک صوم کمتر است، تقـدم پیـدا خواهـد کرد، اگر معادل دو صوم باشـد، به طریق اولی مقـدم یـا معـادل با یک صوم به ضـمیمه چیزی است که از یک صوم کمتر است، بعـداً این مطلب که مرحوم آقای خوئی نیز آن را پـذیرفته، می آیـد که اگر امر دائر مدار صوم و یک خلاف شـرع بلع خبیث باشد، صوم مهم تر است، حالا که این احتمـال را می دهیم که نماز با دو روزه معادل باشـد، پس، با صوم و حرام دیگری که بلع باشـد، معادل خواهـد بود و یا بر آن مقدم می باشد، چگونه بتی حکم کنیم که حتماً صائم مصلی نماز را از دست بدهد تا صوم را با ضمیمه انجام محرم دیگر از دست ندهـد؟ حالا اگر طرف دیگر را نتوانستیم ترجیح دهیم، حد اکثر این است که تخییر بگوئیم و نمی توانیم این طرف را به طور تعیین بگوئیم. البته اینطور که مرحوم آقـای خوئی بیـان می کنـد، یـک نحوه تسـامحی در فرمـایش ایشان شـده، اگر به نحوی دیگر تعبیر می نمود، برای تبیین مراد ایشـان بهتر بود. اگر بگوئیم آیـا نماز را از دست بـدهیم و یا روزه را با انجام محرم دیگری انجام دهیم، ممکن است کسـی بگویـد که دلیل نـداریم که نماز از آن دو کمتر باشـد. به گونه ای دیگر بیان می کنیم که قاعـدتاً می بایست همینطور بیان می شـد که یا نماز از دست برود و یا افطار به محرم شده باشد، ممکن است افطار به محرم مهم تر باشـد، اگر ایشـان اینطور تقریب می کرد، بهتر بود، در عین حـال، به دلیـل اینکه برای این احتمـال قرینه ای در روایات نیست، ما نمی دانیم کدام نزد شارع مهم تر است.

و ثانیاً، مطلب دیگری که اینجا تـذکر داده نشـده، گویا مرحوم آقای حکیم به آن توجه داشـته، و آن این است که گاهی روزه ماه مبارک رمضان به ضـمیمه محرم دیگر یک طرف و ابطال صـلات طرف دیگر باشـد، اینجا ممکن است کسـی بگوید روزه مـاه مبـارک رمضـان به ضـمیمه محرم دیگر محتمل الاهمیه است، در آن طرف دیگر احتمال اهمیه نیست، یا مساوی است و یا این طرف مهم تر است، و در باب تزاحم آقایان می گوینـد اگر احتمال اهمیت از یک طرف باشد، آن متعین است، فرضاً اینجا در مـاه مبارک رمضان فرمایش مرحوم آقای خوئی را بپـذیریم و بگوئیم ابطال روزه به وسـیله حرام در نظر شـرع مبغوض تر از دست دادن نمـاز است، امـا این را نمی توانیم در هر روزه ای بگوئیم، در روزه استیجـاری معین اصـلاً متعیناً بایـد جـانب نمـاز گرفته شود و اخراج شود، چون لاـ طـاعه لمخلوق فی معصـیه الخـالق، اگر امتثال امر اوفوا بالعقود و عقـد اجاره به این است که خلاف شـرعی انجام شود، ملاک ادله اوفوا بالعقود در جائی است که ملاک واجب دیگری از بین نرود، روزه نـذری یا یمینی یـا عهـدی و کفاره معین نیز در مقابل ابطال نماز ملاک نـدارد، اگر درباره صوم ماه مبارک رمضان یک نحوه اهمیتی بگوئیم، سایر روزه ها چنین اهمیتی نـدارد، اگر در این روزه ها قطعاً نگوئیم نماز مقـدم بر افطار با محرم است، احتمال آن کاملاً وجود دارد.

یکی دیگر از مسامحات عبـارت عروه این است که اول می فرمایـد : و دار الامر بین ابطال الصوم بالبلع أو الصـلاه بالاخراج، و بعـد می فرمایـد : فان لم یصل الی الحـد من الحلق .... و ان وصل الی الحلق، ایشان می فرمایـد اگر به حـد حلق برسـد و ببلعد، صوم باطـل نمی شود، چطور مقسم قرار می دهـد و می فرمایـد و دار الامر بین ابطال الصوم بالبلع أو الصـلاه بالاخراج، و آن را دو قسم

می کند، در مسئله فرض شده که در صورت بلع صوم باطل می شود یعنی به حد حلق نرسیده، چطور بعد دو قسم می کند که به حلق رسیده یا نرسیده است.

اینجا ایشان می فرماید که اگر به حدی که اکل محقق می شود، نرسیده باشد، در ما یحرم بلعه، گرچه اصل نماز از دست برود، روزه را به وسیله حرام باطل نکند و جانب روزه را مراعات کند، مراد از و لو فی ضیق وقت الصلاه در اینجا به دلیل عبارتی که بعد می آید، ضیق وقتی است که حتی یک رکعت نیز درک نمی شود و به کلی نماز از دست می رود. اما دلیلی برای این مطلب حتی در روزه ماه مبارک رمضان نیز وجود ندارد.

بعد می فرماید که اگر به حدی که اکل محقق می شود، نرسیده باشد و از قبیل ما یحل بلعه باشد، اگر می تواند حد اقل یک رکعت از نماز را درک کند، فرد اضطراری را اختیار کند و نماز اضطراری بخواند و روزه را ابطال نکند. اینجا همان مطلبی که عرض کردم، می آید که در مانند روزه های معین استیجاری و نذری و یمینی و عهدی و کفاره که در صورتی ملاک وجود دارد که با ملاک واجبات دیگر مزاحمت نکند، حتی در وسعت وقت نماز، جانب نماز را رعایت کند و ابطال صوم کند، و اگر اینها نشد، می توانیم بگوئیم که ظواهر ادله ای که بدل دارد، این است که تنزل به بدل پیدا کند و داخل من ادرک شود. بعد می فرماید اگر وقت نماز ضیق است و حتی یک رکعت نیز درک نمی شود، اینجا نماز مهم تر از روزه است. این قسمت درست است و حتی در روزه ماه مبارک رمضان نیز نماز مهم تر است.

ص: ۳۴۵

بعد می فرماید که اگر به حدی که اکل محقق می شود، رسیده باشد و از قبیل ما یحرم بلعه باشد، البته عرض کردم که اینطور نیست که به صرف رسیدن به حلق، اکل محقق می شود، حالا بنابر اینکه این را بپذیریم و بپذیریم که از ادله استفاده کنیم که علاوه بر اکل محرمات، بلع محرم نیز جایز نیست، می فرماید جانب روزه را رعایت کند و با قطع نماز آن را اخراج کند. اینجا نیز مسامحه ای وجود دارد، اینجا بعد از این جمله که قبلاً فرمود درباره نماز گاهی ضیق وقتی است که اصل نماز از دست می رود و گاهی ضیق وقتی است که نماز کامل از دست می رود، اینجا که تعبیر می کند بقطع الصلاه و ابطالها، ظاهر آن این است که علی کل حال چه آخر وقت نماز باشد به طوری که اگر قطع کند، نماز به کلی از دست می رود، و چه بتواند نماز را با من ادرک درست کند، استفاده می شود در هر دو صورت وجوب قطع دارد، این با مبنای مرحوم سید سازگار نیست، چرا با اینکه نماز مهم تر از روزه است، در صورتی که اصل نماز از دست می رود، نماز را قطع کند؟ با اینکه روزه مهم تر از بلعیدن حرام است و قبل از اینکه حرام به حد اکل برسد، می فرماید روزه مقدم است، حالا که به حد حلق رسیده و اکل صدق نمی کند و بر فرض دلیل داشتیم و این را به آن که هنوز به حد حلق نرسیده، ملحق کردیم، با اینکه ما یحرم کمتر از روزه است و روزه کمتر از نماز است، چرا نماز را فدای این می کند؟ باید مراد سعه وقت باشد و بتواند نماز را با من ادرک درست کند. این علی اشکال که در اینجا فرموده، ممکن است همین باشد که چندان روشن نیست که بلع چیزی که به حلق رسیده و اکل صدق کرده، حرام باشد تا در مقابل نماز بایستد و نماز در سعه وقت به بدل اضطراری تبدیل شود، البته کأنه فتوا این است که بلع جایز نیست ولی چندان نیز روشن نیست، آقایان گفته اند که علی اشکال فتوا است منتها فتوائی است که نق و نق در آن هست و چندان روشن نیست.

بعد می فرماید که اگر به حدی که اکل محقق می شود، رسیده باشد و از قبیل ما یحل بلعه باشد، اگر بلع کند روزه باطل نیست و دیگر فرض بطلان صوم نیست و مقسم برای بطلان صوم نیست، این همین است که در مقسم قرار دادن تسامحاتی در اینجا شده، اینجا ایشان می فرماید که اخراج واجب نیست، بلکه اینجا باید تعبیر کرد که جایز نیست، به خاطر اینکه فرض این است که با اخراج آن نماز واجب باطل می شود، بعد می فرماید صح صلاته اگر اخراج نکرد، اینها نیز ضعف تعبیر دارد، و صح صومه علی التقدیرین، اخ گفتن قی نیست، لذا اشکالی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تعمد قی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، به طور گذرا فرض ورود انگشت در حلق و فرض خروج چیزی از حلق و بازگشت آن در اثر آروغ زدن عمدی اشاره می نمایند، و سپس، در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات، استدلال مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را نقل و نقد و بررسی می نمایند.

قیل یجوز للصائم أن یدخل اصبعه فی حلقه و یخرجه عمداً و هو مشکل مع الوصول الی الحلق فالاحوط الترک. آقایان در اینجا مطلب درستی گفته اند که وارد کردن انگشت در حلق اشکالی ندارد، چون با وارد کردن انگشت به حلق عرفاً اکل صدق نمی کند و از قبیل وارد کردن چاقو و نیزه به حلق است که آقایان می گویند عرفاً به آن اکل صدق نمی کند، و با خارج کردن انگشت از حلق نیز عرفاً قی صدق نمی کند و از قبیل هسته خرما است که آقایان می گویند اگر از حلق بیرون افتد، به آن قی گفته نمی شود.

ص: ۳۴۷

لا بأس بالتجشأ القهری و ان وصل معه الطعام الی فضاء الفم فرجع، بل لا بأس بتعمد التجشأ ما لم یعلم أنه یخرج معه شی ء من الطعام، و ان خرج بعد ذلک وجب القائه، و لو سبقه الرجوع الی الحلق لم یبطل صومه و ان کان الاحوط القضاء (یعنی فتوا عدم ابطال است ولی در این صورت که خارج شود و دوباره برگردد، شبهه بسیار ضعیفی هست که تعمد الاکل به آن صدق کند). بحث درباره اینکه اگر در اثر تجشأ چیزی وارد دهان شد، آیا بلع آن جایز است، قبلاً گذشت که در روایت عبد الله بن سنان آمده بود که اشکالی ندارد.

المفطرات المذکوره ما عدی البقاء علی الجنابه الذی مر الکلام فیه تفصیلاً انما توجب بطلان الصوم اذا وقعت علی وجه العمد و الاختیار و أما مع السهو و عدم القصد فلا توجبه من غیر فرق بین أقسام الصوم من الواجب المعین و الموسع و المندوب، و لا فرق فی البطلان مع العمد بین الجاهل بقسمیه. اینجا دو بحث وجود دارد ؛ یکی این است که دلیل عدم بطلان روزه در صورتی که نفس عمل بدون عنوان افطار عمدی نباشد، چیست؟ در جواهر می فرماید که اختلافی نیست و نصوص نیز شاهد بر همین مطلب است، و مرحوم نراقی در مستند می فرماید که ریب و خلافی نیست و بعضی از نصوص شاهد بر این مطلب است، ولی

هیچکدام نمی گویند که این کدام نصوص است که بر این مطلب دلالت دارد. مرحوم آقای حکیم اینجا نصوصی ذکر می کند و گویا ایشان نیز دلالت این نصوص را قبول دارد. و مرحوم آقای خوئی آن مواردی را که مرحوم آقای حکیم به عنوان نصوص ذکر کرده، به عنوان تأیید قبول دارد و برای این مسئله از دو راه دیگر استدلال می نماید.

مرحوم آقای حکیم درباره نصوص مسئله می فرماید که بعضی از نصوص این است که در کلام امام علیه السلام نسبت به بعضی از مفطرات قید عمد وارد شده، اما روایاتی که سائل مورد عمد را سؤال کرده، دلیل شرطیت عمد نیست، به خاطر اینکه پاسخ امام علیه السلام به این معنا نیست که حکم به مورد سؤال منحصر است، در محاورات عرفی که از جواز تقلید از زید سؤال می کنند، به این معنا نیست که تقلید از غیر زید جایز نیست، در مواردی قید تعمد در کلام امام علیه السلام آمده است ؛

در باب کذب عمدی و در باب قی عمدی حضرت فرموده اند قضا دارد. و درباره کسی که در آخر وقت به خیال اینکه اذان مغرب شده، عمداً غذا بخورد، حضرت می فرمایند که روزه باطل است لانه أکل عمداً که معنای آن این است که اگر عمدی نبود اشکالی نداشت، از آنجا که این احتمال در روایت نیست که در خصوص آخر روز باشد، استفاده می شود که در اکل عمد شرط است. و روایتی هست که می گوید مگسی به حلق شخصی وارد شده، حضرت می فرمایند باطل نمی شود، چون این طعام نیست، قبلاً گفته شد که مراد یا طعام به معنای مصدری است و معنای روایت این می شود که این که عمداً نخورده و خود به خود وارد شده، قهراً از این تعلیل استفاده می شود که تعمد معتبر است، و یا مراد از طعام همان مطعوم است و معنای روایت این می شود که این چیز خوردنی نیست که در خوردن آن تعمد داشته باشد، این کنایه از این است که عمدی نیست. و در روایت عمر بن یزید هست که می گوید روزه کسی که محتلم می شود، باطل نیست، برای اینکه قصد نداشته و و عامل دیگری موجب این احتلام شده، از این استفاده می شود که به دلیل اینکه غیر اختیاری است، اشکال ندارد، و ممکن است کسی بگوید که از عموم تعلیل استفاده می شود که در همه مفطرات باید فعل خود شخص باشد و این اختصاصی به احتلام ندارد. دلیل دیگری که ایشان اینجا به آن استدلال نکرده و در بحث بعد آورده و مناسب بود که اینجا ذکر کند، ما غلب الله علیه فهو أولی بالعذر که درباره مغمی علیه وارد شده، چیزی که تحت اختیار نیست و حق تعالی مبتلا فرموده، بگوئیم با عموم تعلیل تمام این افراد استفاده می شود. و در باب جماع نیز دو روایت وارد شده که ایشان به آن اشاره نکرده، منتها آنها مقداری حرف دارد.

ممکن است در بعضی از روایاتی که نقل شد، مناقشه شود، به روایت مگس که وارد حلق می شود و روایت احتلام که ممکن است کسی تخیل کند که شبهه عموم تعلیل در آن هست، نمی توان برای تمام مقصود در مسئله جاری استدلال کرد، به خاطر اینکه عرض که به شخص حاصل می شود و محل و معروض آن خود شخص است، گاهی قیام عرض به محل خود قیام صدوری است، افعال اینطور است که قیام فعل به فاعل قیام صدوری است، و گاهی قیام عرض به محل قیام حلولی است، سفید بودن چهره عرضی است که به نحو حلولی به آن قائم است، مورد بحث همین قیام حلولی است، ممکن است شیئی باشد که قیام آن صدوری نیست، و لو حال در محلی است و نسبت به آن محل عرض است و یا محل مکانی برای آن است و قیام ظرفیتی دارد، اینها اصلاً فعل نیست و مبطل نیست، مگس که وارد حلق انسان می شود، فعلی از افعال انسان نیست، منتها حلق انسان ظرف برای مگس قرار گرفته، احتلام نیز قیام صدوری نیست، اینها اشکالی ندارد، ولی برای اینکه فعل نیز باید اختیاری باشد، دلیلی وجود ندارد. اگر مانند مرحوم نراقی صاحب مستند بگوئیم که تا فعل اختیاری نباشد، فعل و اکل نیست و در مفهوم اکل اختیاری بودن وجود دارد، در ذهنم هست که مرحوم آقای خوئی در یکی از مباحث می فرماید در افعال به هر صیغه ای که باشد، این شرط نیست که باید عن اختیار وجود پیدا کند، در مات یا مرض زید، أعجبنی شی ء اختیاری نیست، اشیاء به مادته و یا هیئته بر اختیاری بودن دلالت نمی کند. این مثال های ایشان برای مسئله جاری و شاید برای آن مباحثی که ایشان مثال زده است، شاهد نیست، کسی که ادعا می کند اختیاریت معتبر است، در چیزی است که قیام آن صدوری باشد و این مثال ها قیام حلولی است و بر اختیار دلالت ندارد، برخی مانند مرحوم صاحب مستند ادعا دارند که چیزهائی که از شخص صادر می شود، به عن عمد و عن اختیار انصراف دارد. ولی با این حال، به نظر می رسد که قیام صدوری نیز بدون قرینه به اختیاری بودن دلالت ندارد، کسی بدون توجه در خواب یا بیداری با حرکت دست شیشه ای را می شکند، این صحیح است که گفته شود او

شیشه را شکست، این مجاز و ادعا نیست، لذا آقایان در باب ضمانات می گویند اختیار معتبر نیست، اگر فعل شخص شد، ضمان آور است. پس، مورد بحث این است که می گوئیم اکل از مقوله فعل است، مبطل نبودن احتلام و در حلق رفتن مگس شاهد نیست، ولی فعل صادر از شخص لا ـ عن اختیار که نمی خواست در حلق خود بریزد و بدون توجه ریخت، در این چیزهائی که غیر اختیاری است، به روایات احتلام و ورود مگس در حلق نمی توان استدلال کرد. و علاوه، روایت ورود مگس در حلق را آنجا جمعاً بین الادله معنا می کردیم که مراد اختیاری نیست، ولی بسیاری گفته بودند که مراد این است که خوردنی نیست، مبطلات صوم چیزهائی است که زمینه التذاذ داشته باشد، چیزی که از این قبیل نیست، بگوئیم که اصلاً از ادله اکل و محرمات خارج است، برخی اینگونه گفته اند، حالا ـ ما قبول نکردیم و این روایت را توجیه کردیم، به دلیل اینکه این روایت را می توان مختلف معنا کرد، اگر این روایت ذکر نمی شد، بهتر بود.

و دو روایت جماع بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی است و ممکن است مرحوم آقای حکیم آن را قبول نداشته باشد، روایت جماع در جلد ۱۰، مختلف از ابن أبی عقیل نقل می کند : ذکر أبو الحسن زکریا بن یحیی صاحب کتاب شمس الذهب عنهم علیهم السلام ان الرجل اذا جامع فی شهر رمضان عامداً فعلیه القضاء و الکفاره فان عاود فی المجامعه فی یومه ذلک مره اخری فعلیه فی کل مره کفاره. در این روایت شبهه ای وجود دارد که بعداً عرض می کنم. بعضی روایات دیگر نیز هست که در افطار تقیید به عمد شده، منتها اشکال سندی دارد، دعائم عن جعفر بن محمد علیهما السلام قال من أفطر فی شهر رمضان متعمداً ....، در اینجا هست که قضا دارد. به هر حال، در ادله ای که از مرحوم آقای حکیم نقل کردم، یکی روایتی درباره احتلام بود که علاوه بر اینکه تمام مراد مورد بحث را نمی تواند اثبات کند، سه نفر مهمل در سند وجود دارد ؛ قاسم بن محمد عن حمدان بن الحسین عن الحسین بن الولید که کتب رجال چیزی درباره آنها نگفته اند.

در این روایـات، روایت قی و کـذب و اکل که عمـد معتبر شـده، نسـبتاً مربوط است و اگر روایت غلبه را تمام بـدانیم، آن عام بود.

مرحوم آقای خوئی اینها را به عنوان دلیل کافی ندانسـته و به عنوان تأییـد ذکر می کنـد و ایشان از راه دیگری اسـتدلال نموده، می فرمایـد که اصـلاً دلیل عامی وجود نـدارد که بگویـد مفطرات در صورت عمد و جهل مبطل است، از آن ادله اسـتفاده می شود که فقط صورت عمد را می خواهد بگوید، به خاطر اینکه در صحیحه محمد بن مسلم می فرماید لا یضر الصائم اذا اجتنب أربع خصال، کسی که عمداً این اعمال را انجام دهد، بلا ریب بر این اجتناب صدق می کند.

ایشان دلیلی ذکر نمی کند و فقط بلا ریب تعبیر می کند، به کسـی که بخواهد در دنیا بدون غم و غصه باشد، می گویند غم و غصه اجتناب ناپذیر است، معنای آن این است که بدون اختیار انسان محقق می شود، وقتی اجتناب ناپذیر تعبیر می شود، معلوم می شود که اجتناب نشـده، ایشان می فرماید بالبداهه اجتناب شده، به حسب متعارف امور اجتناب ناپذیر همان اموری است که بـدون اختیـار محقق می شود. تعبیر مسامحه ای نیز هست که می فرمایـد هو أمر اختیاری، اجتناب را امر اختیاری می دانـد، اگر اجتناب امر اختیاری باشـد، این امر اختیاری محقق نشـده، پس، بایـد بگوئیم اجتناب نشـده، بر عکس نتیجه می دهد، ایشان می خواسته بگوید اجتناب ترک امر اختیاری است، اینجا نیز ترک امر اختیاری شده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۰ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۰

ص: ۳۵۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، استدلال و کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی درباره ادله عامه و اولویت صورت عدم عمد نسبت به بطلان و سند و دلالت روایت مشرقی را نقل و نقد و بررسی می نمایند، و در نهایت، بحث دوم در مسئله تعمد در مفطرات را که معذور بودن یا نبودن ناسی در همه مفطرات است، مطرح می نمایند.

عرض شد که مرحوم آقای خوئی می فرماید که ادله عامه دلالت می کند که در افطار عمد معتبر است، به خاطر اینکه همین که انسان چیزی را عمداً انجام نداد، اجتناب صدق می کند، و صحیحه محمد بن مسلم نیز می گوید اگر از چهار عمل اجتناب شود، چیز دیگری به صوم ضرر نمی زند، کأنه اگر کسی غیر عمدی چیزی بخورد، اجتناب از اکل بر او صدق می کند، پس، دلیل عامی که دلالت کند اشکال دارد، وجود ندارد تا به دنبال مخصصات آن باشیم بلکه دلیل عام دلالت می کند که ضرری ندارد. و عرض کردم که ایشان برای این مطلب برهانی نیاورده و نظیر موارد بسیار دیگر به بداهت اکتفا نموده است، در حالی که صدق اجتناب بر اکل غیر عمدی بدیهی نیست، وقتی گفته می شود که غم و غصه اجتناب ناپذیر است، به این معنا است که غم و غصه به طور غیر اختیاری واقع می شود و اجتنابی به طور غیر اختیاری واقع نمی شود، اینها مجاز و از قبیل اطلاق اسد به رجل شجاع نیست که تشبیه و ادعائی باشد، در اینطور موارد اجتناب نشده منتها غیر عمدی است، پس، این استدلال ایشان تمام نیست و دلیل عامی بر اعتبار عمد در افطار وجود ندارد.

ص: ۳۵۳

مرحوم آقای خوئی به دلیل دیگری استدلال نموده که آن دلیل خوبی است، می فرماید در باب نسیان ادله ای هست که با نسیان روزه باطل نمی شود، از این ادله بالاولویه العرفیه استفاده می شود که در صورتی نیز که عمدی نباشد، باطل نمی شود، مورد بحث این است که نسبت به اکل و شرب تعمد نداشته و در باب نسیان عمد به اکل وجود دارد و روزه بودن فراموش شده است، اگر در صورت تعمد به اکل و عدم توجه به روزه دار بودن روزه صحیح باشد، بالاولویه در صورت عدم تعمد و توجه به اکل صحیح می باشد.

دلیل دیگری در مسئله هست که بین مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی اختلاف نظر هست، آن دلیل عامی است که به موضوعات خاصه اختصاص ندارد، به طور عام استفاده می شود که در ابطال و قضا داشتن عمد معتبر است، آن دلیل عام روایت مشرقی با کسر میم و فتح راء است، مرحوم آقای حکیم به استدلال به این روایت اشکال دلالی کرده و مرحوم آقای خوئی دلالت را قبول کرده و اشکال سندی کرده است.

روایت مشرقی این است : سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أیاماً متعمداً ما علیه من الکفاره؟ فکتب من أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً فعلیه عتق رقبه مؤمنه و یصوم یوماً بدل یوم.

مرحوم آقای حکیم در دلالت این روایت مناقشه نموده و فرموده که اگر روایت اینطور بود من أفطر یوماً من شهر رمضان

متعمـداً یصوم یوماً بـدل یوم، این دلیل بر این بود که اگر عمـد نبود، این یصوم یوماً بـدل یوم که قضا است، نبود، ولی به دلیل اینکه در اینجا کفاره و قضا آمـده، موضوع این مجموع عمد است، در غیر عامد یکی از اینها مترتب است، پس، قائل به مفهوم می شویم و می گوئیم اگر متعمـد نبود، این دو حکم بـا هم نیست، منافـات نـدارد که یکی از اینها مشترک باشـد ولی مجموع الامرین مخصوص به متعمد باشد، لذا نمی توانیم عمد را در قضا دخیل بدانیم.

ص: ۳۵۴

مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد که در اصول ذکر کردیم که اگر برای مقـدمی دو جمله جزاء و تالی واقع شـد، عرف آن را به انحلاـل منصـرف می دانـد و می گویـد هر کـدام از دو جمله جزای برای شـرط است یعنی کـأنه بـا آن شـرط و جزاء دو جمله مسـتقل گفته شـده که اگر کسـی متعمـداً افطار کرد، یصوم یوماً بـدل یوم، اگر متعمداً افطار کرد فعلیه عتق رقبه، قهراً با مفهوم استفاده می شود که عمد دخالت دارد.

اینجـا به نظر می رسـد که اینهـا ظهور قابـل اعتنـائی نیست، در اسـتفتاءات به طور طبیعی می نویسـند که کسـی عمـداً روزه ماه مبارک رمضان را خورده و بایـد شـصت مسـکین طعام دهـد یا شـصت روز روزه بگیرد و یک روز نیز قضا کنـد، در یک روز قضا عمد دخالت ندارد و عمد و غیر عمد یک روز قضا را دارد، ولی خصوصیتی که درباره عمد هست، همین مجموع الامرین است، اگر کسـی مـال دیگران را تلـف کرد، این ضـمان دارد و تعزیر نیز بایـد بشـود، بـا اینکه ضـمان متوقف به عمـد نیست و مشـترک است امـا این خلاـف ظـاهر نیست، خصوصـیت عمـد در همین تعزیر است که در غیر عمـد وجود نـدارد، این معنـائی متعارف است، بایـد ظهورات در حـدود اطمینان باشـد تا بتوان به آنها اسـتناد کرد، چنین ظهور اطمینانی در انحلال به دو جمله وجود ندارد. پس، به نظر می رسد که همانطور که مرحوم آقای حکیم می فرماید این روایت از نظر دلالت اشکال دارد.

مرحوم آقـای خوئی در سـند روایت منـاقشه می نمایـد و می فرمایـد : الانصاف أن الـدلاله غیر قاصـره الا أن السـند لا یخلو من الخدش فان المشـرقی و هو هشام بن ابراهیم أو هاشم بن ابراهیم علی اختلاف فی ضـبطه، العباسی لم یوثق و لم یذکر بمدح بل فیه شی ء فلا یعتمد علیه و أجله تسقط الروایه عن الاستدلال فالعمده ما ذکرناه من قصور المقتضی و الاولویه المؤیده بما عرفت (موارد استدلال مرحوم آقای حکیم را به عنوان تأیید ذکر کرده است).

از این عبارت استفاده می شود که این نوشته ایشان قبل از معجم الرجال و یا قبل از این قسمت های آخر معجم الرجال است که بحث درباره عباسی آمده است، در معجم الرجال مطلب درستی فرموده، ایشان بعد از ذکر شرح حال عباسی می فرماید : و المتلخص مما ذکرنا أن هشام بن ابراهیم العباسی کان مؤمناً فی أول أمره و زندیقاً فی آخره أعاذنا الله من سوء العاقبه، ثم انک عرفت أن اسم الرجل هو هشام و لکن النجاشی ذکر أن اسمه هاشم و قد تقدم (به عنوان هاشم نیز در معجم الرجال عنوان شده که از مرحوم نجاشی به عنوان هاشم ذکر کرده) و هذا من غلط النسخه أو سهو من قلمه الشریف. اینجا توضیح مختصری عرض کنم، این غلط نسخه بودن بسیار بعید است، به خاطر اینکه مطلبی در رجال مرحوم نجاشی مورد توجه قرار نگرفته و مرحوم

آقای خوئی نیز در رجال به آن توجه نداشته، و آن این است که مرحوم نجاشی اسمائی که مشترک بین چند نفر است، پشت سر هم ذکر می کند، و بعد از پایان یافتن اسماء مشترک، اسماء منفرد را ذکر می کند، مثلاً باب میم یا باب هاء که در حال پایان یافتن است، اسماء منفرد ذکر می شود، گاهی بحث های آخر را با تعابیری مانند فصل التفاریق، باب الواحد عنوان می دهد و گاهی عنوان نمی دهد ولی عملاً منفردات را پشت سر هم می آورد، در رجال نجاشی مختلف است، مثلاً معمّر بن خالد، معمر بن یحیی بن سام، از ترتیب نگارش رجال مرحوم نجاشی می دانیم وزن معمّر و معمر یکی نیست، در کتاب های دیگر ضبط آن نوشته شده ولی اگر کسی به نحوه نگارش مرحوم نجاشی واقف باشد، می فهمد که وزن هر دو یکی نیست، به خاطر اینکه اگر وزن هر دو یکی باشد، هر دو را پشت سر هم می نویسد اما این دو اسم را پشت سر هم ننوشته است و در باب تفاریق با چند فاصله این دو اسم را نوشته، از این استفاده می شود که این دو اسم از قبیل مفردات و تفاریق است، ولی در رجال مرحوم آقای خوئی هر دو اسم را پشت سر هم با تشدید ذکر کرده است. در اینجا عرض من این است که چند نام هشام پشت سر هم ذکر کرده و بعد به هاشم رسیده و سه هاشم نوشته ؛ هاشم بن مثنی و هاشم بن ابراهیم عباسی و یک هاشم دیگر ذکر می کند، از اینکه هاشم بن ابراهیم عباسی را پشت سر و در ردیف هشام ها ننوشته، معلوم می شود که ضبط این هشام نیست و همان هاشم است که در چاپی و در عنوان کتاب مرحوم نجاشی و در آخر که طریق ذکر می کند، هاشم ذکر کرده و مرحوم نجاشی می خواسته به عنوان هاشم ذکر کند، حالا سبق قلم مرحوم نجاشی شده، آن حرف دیگری است. بله، ممکن است دو غلط نسخه ای شده باشد ؛ یکی این است که در عنوان و در آخر که طریق ذکر می شود، هاشم به هشام تبدیل شده، و دوم این است که تقدم و تأخر شده باشد و هاشم بن مثنی که اول نوشته شده، باید متأخر نوشته شود و هاشم بن ابراهیم متقدم شود و به هشام ها متصل شود، اگر بخواهیم بگوئیم غلط نسخه است، باید اینطور بگوئیم که در سه مرحله غلط واقع شده است.

ص: ۳۵۶

پس، ایشان فرمود که هشام بن ابراهیم عباسی که مرحوم نجاشی یا نساخ هاشم ذکر کرده اند، اول مؤمن بوده و بعد زندیق شده است، و بعد هشام بن ابراهیم المشرقی را مطرح می کند و می فرماید : التغایر بین هذا و بین هشام بن ابراهیم العباسی ظاهر و ان کانا یشترکان فی أن کلاً منهما من أصحاب الرضا علیه السلام و هذا (مشرقی که مورد بحث است) ثقه ثقه (قبلاً عبارت آن را از مرحوم کشی نقل کرده، حمدویه می گوید هشام المشرقی هو ابن ابراهیم البغدادی فسألت عنه و قلت له ثقه هو فقال ثقه ثقه) و ذاک زندیق کذاب و لاجل ذلک عنون الکشی کلاً منهما مستقلاً و ذکر فی کل منهما ما ورد فی شأنه من الروایه الاـ أنه مع ذلک قد اشتبه الامر علی بعضهم فزعموا الاتحاد و الاصل فی ذلک ما ذکر النجاشی من أن العباسی هو المشرقی و هو سهو منه جزماً کما أن تسمیتهما بهاشم دون هشام سهو آخر. حق با این مطلبی است که ایشان اینجا نوشته که هشام مشرقی با عباسی یکی نیست و این ثقه است و روایات متعدد دارد. پس، روایت صحیح السند است و اشکال سندی در روایت وجود ندارد و همان اشکال دلالی مرحوم آقای حکیم درست است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : تشخیص اینکه این روایت در ایام استقامت بوده یا نبوده، اینجا مشکل است، در مانند علی بن ابی حمزه جبهه بندی شدید داشته و همه می دانستند و جریان مخفی نبود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حالاـ خیلی به این تکیه نمی کنم اما فقط نقل مرحوم کشی نیست و به طور متعدد در اسناد روایات کتب اربعه هشام المشرقی است، آنها نسخه های مقابله شده معتبر است، ظاهراً هشام صحیح است.

ص: ۳۵۷

پس، وجه اعتبار تعمد در افطار همان است که مرحوم آقای خوئی فرمود که از روایات ناسی بالاولویه استفاده می شود که تعمد شرط است و روایات دیگر نیز مؤید آن است و اختلافی نیز در مسئله نیست.

بحث دوم در مسئله تعمد در مفطرات این است که آقایان به وسیله روایاتی که در باب نسیان وارد شده، گفته اند که اگر کسی نسیاناً یکی از مفطرات را مرتکب شد، روزه باطل نمی شود، و روایات آن نقل شده است.

بحث این است که آیا روایات عام داریم؟ روایات درباره اکل و درباره جماع هست، آیا دلیل عام می توانیم پیدا کنیم؟ عرف از اکل تعدی می کند و شرب نیز می فهمد، آیا بیشتر از اکل و شرب و جماع می توانیم بگوئیم؟ مرحوم آقای حکیم به وسیله عموم تعلیل صحیحه محمد بن قیس فرموده که دلیل عامی بر معذور بودن ناسی وجود دارد، و مرحوم آقای خوئی به دلیل دیگری از این روایات استدلال می کند که آن در صحیحه محمد بن قیس و در صحیحه حلبی هست، و ما غلب الله علی العباد فهو أولی بالعذر نیز دلیل دیگری است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۱ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در بحث استدلال به روایت مشرقی، تکمیلی درباره اعتبار سند آن بیان می فرمایند، و سپس، در بحث معذور بودن یا نبودن ناسی مطلقا در همه اقسام روزه و در همه مفطرات، استدلال به عموم تعلیل در روایات را مورد نقل و نقد قرار می دهند، و در نهایت، به استناد اجماع و الغاء خصوصیت قائل به تعمیم می شوند.

ص: ۳۵۸

مطلبی که در سند روایت مشرقی گفته شد، در ذهنم نبود که راوی از مشرقی چه کسی است، راوی از مشرقی بزنطی است، شهادتی که مرحوم شیخ درباره بزنطی می دهد، این است که لا یروون الا عن ثقه، و بر اساس قرائنی مراد از ثقه عدل امامی است، چطور ایشان از بعضی منحرفین نقل کرده است؟ در جمع بین این شهادت و اینطور نقل ها می گفتم در ایام استقامت اخذ کرده، اگر این شهادت باشد، باید اخذ کنیم، اگر اجلاء از شخص ضعیفی نقل کنند، ممکن است کسی این شبهه را مطرح کند که شاید در هنگام اخذ در مقام ثبوت انحراف حاصل شده و هنوز در مقام اثبات انحرافی آشکار نشده بود و مانند علی بن ابی حمزه نبوده که ثبوت و اثبات یکی باشد، حالا اینکه عباسی درباره حضرت رضا علیه السلام مطالب ناحقی گفته، ملازمه ندارد که حزب و فرقه ای تشکیل داده باشد و همان وقت منعکس شده باشد، اول به حساب اینکه کتاب او را بزرگان نقل می کنند، می گفتم این دلیل نیست که روایت در هنگام استقامت اخذ شده باشد، ولی بعد دیدم که ناقل آن بزنطی است و بر اساس شهادت ایشان این اشکال نیست و می گوئیم در ایام استقامت اخذ کرده است.

مطلب دیگر این است که از مجموع فرمایش مرحوم شیخ انصاری درباره حجیت خبر واحد در بحث خبر واحد و در بعضی از موارد بحث انسداد استفاده می شود که ایشان خبر موثوق الصدور را حجت می داند، اگر معیار موثوق الصدور باشد، اگر کسی اول استقامت داشته و در حدوث انحراف شک حاصل شود، طبق تحقیق در اینجا استصحاب جاری نیست، به خاطر اینکه موضوع خبری است که اطمینان آور باشد و استصحاب موجب وثوق و اطمینان نیست، در قیام اصول و امارات مقام قطع موضوعی طریقی به معنائی که مرحوم آخوند و مرحوم نائینی قائل است، قائل نیستیم که اگر شیئی به مناط کشف تام موضوع قرار گرفته باشد، استصحاب و امارات قائم مقام آن شی ء شود، بله، اگر کشف معتبر باشد، امارات قائم مقام می شود و اصول نمی شود، اینجا چیزی که موضوع آن اطمینان است، استصحاب نمی تواند آن را اثبات کند، بنابر مسلک مرحوم شیخ، اگر در اینکه این روایت در ایام استقامت اخذ شده، شک شود، نمی توان به آن عمل کرد، ولی همانطور که در گذشته در بحث مفصلی عرض کرده ام، از ادله استفاده می شود که خبر عادل دائر مدار اطمینان نیست، در مواردی که اخبار متعارضه است، با اینکه با این فاصله زمانی به عدالت و عدم خطای روات اطمینان حاصل نمی شود، یقیناً یکی از آنها تعییناً یا ترجیحاً حجت است، عادل

موضوع حکم است و لازم نیست طریق اثبات آن به نحو اطمینان باشد و الا لغویت این جعل لازم می آید. بنابراین، اگر کسی اول عدالت داشته و در حدوث فسق شک حاصل شود، استصحاب بقاء عدالت کافی است و با استصحاب اینکه تا آن زمان نقل نکرده، معارضه نمی کند، وجه این را شاید در فرصتی دیگر عرض نمایم، ولی اگر کسی مسلمان بوده و نمی دانیم به هنگام مرگ بر اسلام خود باقی بوده، استصحاب بقاء اسلام می شود. بر این اساس، از نظر سند اشکالی در روایت مشرقی نیست، و احتمال قوی هست که از کتاب اخذ شده باشد و کتاب او را جماعتی نقل کرده اند و معلوم می شود که اعتماد کرده اند و مرحوم نجاشی در عین حالی که مشرقی را با عباسی متحد می داند، اصلاً درباره انحراف او حرفی نزده، شاید خواسته بگوید که حالا- منحرف بوده یا نبوده، آن که محل ابتلاء است، کتاب او است که جماعتی نقل کرده اند، احتمال هست که مرحوم نجاشی می خواهد بگوید که روایات او مورد قبول است. منتها همانطور که مرحوم آقای حکیم فرمود و در جلسه گذشته عرض شد، دلالت روایت مشرقی محل اشکال است، چیزی که به خصوص ضعف دلالت را تأیید می کند، این است که در کتاب مرحوم علامه و بعضی کتب سابق دیده ام که این مسئله را به دلیل اینکه مورد بحث بوده، به خصوص متعرض هستند که کفاره مانع از قضا نمی شود. بنابراین، اگر در روایت از کفاره سؤال شده و از قضا سؤال نشده، حضرت که کفاره را اثبات می فرمایند، ضمناً قضا را نیز اثبات می نمایند و کأنه استدراکی است که اشتباه نشود که کفاره که داشت، از قضا مستغنی می شود، قضا نیز که مشترک است در اینجا هست، حضرت برای دفع این شبهه این را اضافه می نمایند که یک روز نیز باید قضا کند.

بحث در روایـاتی بـود که می گویـد روزه ناسی مطلقـا در همه اقسـام روزه و در همه مفطرات اشـکالی نـدارد، بعضـی از این روایات خاص است منتها به وسیله الغاء خصوصیت عرفی و اجماع و عموم تعلیل گفته اند می توانیم تعمیم دهیم، مرحوم آقای خوئی بیانی دارد که مرحوم آقای حکیم ندارد، ایشان می فرماید اگر در اکل و شرب و جماع که ارکان صوم همین ها است و قرآن کریم نیز همین ها را ذکر فرموده و بقیه با بیان پیامبر بعـداً ملحق شـده، نسـیان اشـکال نداشـته باشـد، بالاولویه بقیه که در مرتبه پائین تری قرار دارد، اشکالی ندارد، این نظیر این است که از اینکه می گویند اگر در نماز جماعت بعضی از ارکان انجام نشود، اشکالی ندارد، فهمیده می شود که غیر رکن نیز چنین است، این ملازمه عرفی دارد، حالا روایات مسئله را می خوانیم.

در باب ۱۴ روایات فراوانی هست، در اینجا فقط روایاتی که مورد بحث قرار گرفته مورد نقل و بررسی قرار می دهیم.

روایت اول، صـحیحه حلبی : انه سـئل عن رجل نسـی فأکل و شـرب ثم ذکر ثم بکر، قال لا یفطر، انما هو شـی ء رزقه الله عز و جل فلیتم صومه. مرحوم آقای خوئی می فرماید با این انما هو شی ء رزقه الله عز و جل، برای لا یفطر دلیل آورده شده است.

روایت دوم، صـحیحه محمد بن قیس : عن أبی جعفر علیه السـلام قال کان أمیر المؤمنین علیه السلام یقول من صام فنسی فأکل و شـرب فلا یفطر من أجل أنه نسـی فانما هو رزق رزقه الله عز و جل فلیتم صومه. مرحوم آقای خوئی به این رزق رزقه الله عز و جل، به عنوان عموم تعلیل برای تعمیم اسـتدلال نموده، و مرحوم آقای حکیم به این اسـتناد ننموده و به تعلیل من أجل أنه نسـی که فقط در این روایت در کلام امام علیه السلام هست، استناد نموده و فرموده که عموم این علت منشأ تعمیم می شود.

آیا واضح است که مراد این است که مرحوم آقای حکیم فرموده است؟ من احتمالی می دهم که احتمالی نیست که اطمینان به عدم آن باشد، و آن این است که در روایات مشابه آن وارد شده که اگر کسی نجاست لباس را می دانست (یا شاید در روایت

نجاست بدن باشد) و آن را فراموش کند و نماز بخواند، باید نماز را دوباره بخواند، و این به این خاطر است که منشأ معمول نسیان ها عدم اهتمام است، مرحوم شیخ با همین مطلب اشکالی را که در حدیث رفع وارد شده، پاسخ می دهد، برخی در حدیث رفع گفته اند عموم آثار است و به دلیل اینکه مؤاخذه در امر غیر اختیاری معقول نیست، مراد مؤاخذه نیست، معنای حدیث رفع این است که امتناناً رفع شده، در مورد حکیم این معقول نیست که چیزی را بردارد که اصلاً مقتضی برای آن نیست، این را قرینه گرفته اند که حدیث رفع درباره آثار غیر مؤاخذه ای است، مرحوم شیخ پاسخ می دهد که بسیاری از نسیان ها در اثر ترک تحفظ است. در محاورات عرفی وقتی گفته می شود فلان چیز را فراموش کردم، می گویند غذا خوردن خود را فراموش می کنی که این را فراموش کرده ای، مراد این است که آن را که برای تو مهم باشد، فراموش نمی کنی، معلوم می شود به این اهتمام نداشته ای که فراموش کرده ای، لذا شرع در بعضی موارد عقوبه لنسیانه فقط به این اندازه گوشمالی داده که قضا شود و به حد تعزیر و حد و عقاب نمی رسد.

پس، اولاً، ممکن است کسی بگوید در اینجا من أجل أنه نسی، علت برای لا یفطر نیست، نمی خواهد بگوید به دلیل اینکه ناسی است، افطار نیست، می گوید حالا از این ناحیه که اهمیت نداده و فراموش کرده و غذا خورده، مشکلی ندارد و روزه او صحیح است، اینجا نمی شود از اکل و شرب به مفطرات دیگر تعدی کنیم، به خاطر اینکه گفته شده که اینکه اکل موجب بطلان نیست، در اثر این است که ناسی است و گفته نشده که به دلیل اینکه ناسی است، باطل نیست تا گفته شود که اگر در سایر مفطرات نیز نسیان شد، باطل نیست، این می خواهد بگوید که تخیل نکند که به دلیل اینکه ناسی است، باید گوشمالی در حد قضا داده شود که مشابه آن در باب نماز نیز هست، بنابراین، عموم تعلیل نخواهد بود، محتمل است که مراد این باشد که فلا یفطر من أجل أنه نسی، به این معنا است که نگوئید مانند نسیان نجاست در نماز است که موجب قضا است، در روزه نسیان اکل موجب قضا نیست، اما این که مفطرات دیگر موجب قضا هست یا نیست، باید از راه دیگر اثبات شود و با آن تعلیل اثبات نمی شود، حالا ـ استدلال مرحوم آقای خوئی به اولویت وجه دیگری است و غیر از تعلیل روایت است، خلاصه، چنین ظهوری ندارد که بتوان تمسک کرد.

ص: ۳۶۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، این علت برای نفی نیست.

و ثانیاً، متعلق نسی ذکر نشده و چیزی است که قبلاً ذکر شده و آن نسیان صوم و اکل و شرب در اثر آن است، لذا دلیلی بر تعدی از این متعلق وجود ندارد، از قضیه لفظیه تعلیل چنین تعدی استفاده نمی شود.

اما اینکه مرحوم آقای خوئی به فانما هو رزق رزقه الله عز و جل، به عنوان عموم تعلیل برای تعمیم استدلال نموده، معنای تعلیل این نیست که شخص لذتی برده و لذت بردن موجب اسقاط احکام وضعی است و بما هو موجب صحت می شود، می خواهد بگوید که لذتی بوده که در آن ابطال نبوده، این فقط در لذت در اکل و شرب است که اثبات می شود ابطالی در آن نیست و برای غیر اکل و شرب نبودن ابطال را اثبات نمی کند، عموم تعلیل به آن معنا نیست، باید از اول بفهمیم لذتی است که تبعات ندارد، در مورد اکل و شرب تبعه ندارد، چون لا ـ یفطر گفته، اما این را که در هیچکدام از مفطرات تبعه ندارد، نمی توانیم اثبات کنیم، لذا اثبات عموم تعلیل از ناحیه نیز مشکل است.

و اما اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر در اکل و شرب و جماع که ارکان صوم است، نسیان اشکال نداشته باشد، بالا ـ ولویه بقیه که در مرتبه پائین تری قرار دارد، اشکالی ندارد، ممکن است بگوئیم که اولویتی نیست، اولاً ـ نقضاً، در نسیان جنابت و بقاء بر جنابت منصوص است که می گوید حتی مضی یوم أو أیام، قضا دارد، با اینکه بقاء بر جنابت مانند اکل و شرب و جماع از ارکان نیست، و ثانیاً حلاً، شارع بنا بر ارفاق دارد، اجتناب از اکل و شرب و جماع سختی و ریاضت خاصی است که در صورت فراموشی شارع ارفاق کرده است، ولی بقیه به حسب معمول در این حد نیست که نیاز به ارفاقی اینچنین داشته باشد، نمی توانیم از این ارفاق ادعای اولویت کنیم.

دلیل سوم، ما غلب الله فهو أولی بالعذر، این مطلب درباره مغمی علیه وارد شده که احتیاج به قضا ندارد. اینجا نیز نمی توانیم نسیانی که اکثر آن بر اثر عدم اهتمام است، از قبیل ما غلب الله بگیریم، اینها که نوعاً اختیاری فی الجمله است، حتی در غیر اخیاری ها معلوم نیست که مراد از ما غلب الله این باشد که هر چه در اختیار نباشد، از نظر وضعی نیز عذر وجود دارد، این به عنوان اصل جامع کلی مشکل است، شاید مراد از ما غلب الله و لو خلاف ظاهر ابتدائی است، این است که حق تعالی غلبه نموده و جنبه انسانی را از بین برده، خصوصیت اغماء همین است که عقل زائل می شود، این در اینطور موارد است و در هر موردی که قدرت نباشد، نمی توان گفت که از نظر حکم وضعی حکمی ندارد، در بسیاری از موارد هست که حکم وضعی نیز هست، وقاع از روی جهل و عدم توجه موجب حرمت ابدی است، این بسیار مشکل است که بخواهیم به وسیله اصل کلی بپذیریم، علی ای تقدیر، نسیان نوعاً اختیاری است که مصحح عقوبت نیز دارد، به این نیز نمی شود استدلال کرد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مریض نیز قضا دارد و همین نیز یکی از شواهد است، در حیض قضای روزه هست. کل شیء بحسبه، در جائی کفاره برداشته می شود و در جائی ادا ندارد و در جائی عقل زائل شده و باید ادا و قضا نداشته باشد، مراتب غلبه تفاوت دارد.

آن که می توان ادعا کرد، اجماع است، از اول تا آخر هیچ مناقشه ای نبوده و لو بعضی تعبیرات فقهاء مطابق نصوص وارد شده، و عرف متعارف نیز در موارد اکل و شرب، اگر گفته شود که فراموش کرد، تا تنبیه نشود، الغاء خصوصیت عرفیه در اینطور موارد هست، چون مناسب در نسیان این است که عام باشد، در بقاء بر جنابت که تنبیه شده، از تحت این عام خارج شده، هیچ مخالفی در چنین مسئله اصلی و مبتلا به نیز وجود دارد و لو کان لبان.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همین مسائل عمد در قدماء نیز هست، آنها نیز همین است که مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر درباره ناسی استفاده شد، درباره کسی که اصل آن نباشد، بالاولویه استفاده می شود و حرف درستی نیز هست، و علاوه آنجا برخی به روایت عبد السلام بن صالح هروی استدلال کرده اند، آن را ما نخواندیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع یکسان بودن یا نبودن حکم جال و عالم در بطلان، اقوال و برخی عبارات فقهاء را نقل می نمایند و استدلال مرحوم آقای حکیم بر تفاوت حکم جاهل و عالم را مورد نقل و بررسی قرار می دهند.

و لا فرق فی البطلان مع العمد بین الجاهل بقسمیه و العالم. ایشان فرمود که عمد در افطار معتبر است، حالا اگر عمد به موضوع شد، دیگر علم به حکم شرط نیست و افطار و قضا ثابت است.

این بحثی مهم است که مرحوم آقای حکیم بحث کرده و مرحوم آقای خوئی مفصل تر بحث کرده است. معروف بین اصحاب این است که جاهل نیز مانند عالم قضا دارد، مرحوم شیخ طوسی در مبسوط به آن تصریح دارد، عبارات مرحوم شیخ مفید در مقنعه یک قدری اندماج دارد ولی می توانیم با تأمل بگوئیم ایشان نیز همینطور می خواهد بگوید، ظواهر اطلاقات کلمات بزرگان نیز همینطور است، اشخاصی که به عدم فرق تصریح نموده اند، بسیار زیاد هستند.

ص: ۳۶۵

در مقابل، عده کمی فرق گذاشته اند و به این عموم قائل نشده اند، کلمات عده ای از بزرگان که فرق گذاشته اند، مقداری در کیفیت بیان تفاوت دارد. کلام مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و استبصار تا اندازه ای ظهور دارد که جاهل قضا ندارد، چون فرموده روایت لا شیء علی الجاهل را به کسی که گمان می کرده اشکالی ندارد، حمل می کنیم، این جاهل را که در سیاق ناسی آورده، خالی از ظهور نیست که بین عالم و جاهل در ابطال در قضاء و کفاره فرق وجود دارد، فعلاً بحث درباره قضا است، دیگران نیز تقریباً این را همینطور که عرض نمودم، فهمیده اند، البته می توان توجیه کرد که این راجع به کفاره است و در نداشتن کفاره بین ناسی و جاهل اشتراک وجود دارد، ولی خالی از ظهور نیست که درباره جاهل قضا نیز وجود ندارد. مرحوم ابن ادریس در سرائر به طور صریح فرموده که جاهل قضا ندارد.

اما بعدی ها، ظاهر کلام مرحوم یحیی بن سعید در جامع این است که در خصوص جماع که درباره آن روایت وارد شده، علم شرط است و در غیر جماع حکم مشترک است. مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده به فرق بین جاهل قاصر و مقصر تمایل دارد، البته با همین لفظ تعبیر نکرده ولی از مجموع کلام ایشان همین استفاده می شود. مرحوم فیض، صاحب مفاتیح درباره

جاهل تمایل به صحت دارد. مرحوم صاحب حدائق صحیح می داند. مرحوم سبزواری در کفایه و ذخیره مردد است.

و از متأخرین عصر کنونی نیز مرحوم آقای حکیم درباره جاهل صحت را اختیار کرده است.

ص: ۳۶۶

در کلمات مطلبی خلط شده و بیان نشده است، یک بحث این است که آیا حکم جاهل و عالم به مفطریت یکسان است، و یک بحث این است که ممکن است کسی بگوید که اشخاص چه این حکم وضعی را بدانند یا ندانند، یکسان است و روزه باطل

است، ولی حکم تکلیفی را باید بدانند، اگر نسبت به حکم تکلیفی جاهل مرکب باشد و گمان کند که خلاف شرع انجام نمی دهد، روزه او باطل نیست، ولی اگر می داند که خلاف شرع انجام می دهد و نمی داند که روزه باطل است و اصلاً گمان می کرد که باطل نمی شود، چه گمان بطلان داشته باشد یا نداشته باشد، فرق نمی کند و وقتی که فهمید که خلاف شرع انجام می دهد، روزه باطل است، احتمال هست که بسیاری که بین جاهل و عالم فرق گذاشته اند، نسبت به حجهل به حکم وضعی نیست و نسبت به جهل به حکم تکلیفی و محذور شرعی داشتن فرق گذاشته اند، اگر کسی حکم تکلیفی را بداند که حرام است، چه حکم وضعی را بداند یا نداند، حکم وضعی به حال خود باقی است، اینها در کلمات مخلوط شده است.

حالا برخی عبارات فقهاء را می خوانم، تهذیب می گوید روایت صائم یجامع اهله که حضرت می فرمایند یغتسل و لا شی ء علیه را باید توجیه کنیم، فرموده : فهذا الخبر محمول علی أنه اذا جامع ناسیاً دون العمد فلا یلزمه شی ء، (که این خالی از ظهور نیست که قضا و کفاره بر او لازم نیست، در ناسی فتوا نیز همینطور است که قضا و کفاره ندارد)، و یحتمل ایضاً أن یکون المراد به من لا یعلم أن ذلک لا یصوغ له فی الشریعه، (دیگر اینجا ندارد که بین حکم وضعی فرق گذاشته باشد، ممکن است عقیده ایشان این باشد که کسی که می داند ارتماس حرام است و نمی داند که ارتماس روزه را باطل می کند، اگر حکم عالم بطلان باشد، جاهل نیز در این جهت حکم بطلان دارد، بعید نیست مراد این باشد)، بعد می فرماید یدل علی ذلک ما رواه زراره و أبو بصیر، که آنجا هست یری أنه حلال، راجع به حکم تکلیفی است که اگر شخص از نظر حکم تکلیفی حلال بداند، مفهوم آن این است که اگر حرام بداند، روزه او باطل است چه حکم وضعی را بداند و چه نداند، روایت و این عبارت هر دو راجع به حکم تکلیفی است، استبصار نیز شبیه این را دارد.

جامع مرحوم یحیی بن سعید : مواردی که قضا و کفاره دارد، ذکر می کند و به جماع که می رسد می گوید الجماع فی دبر أو قبل عالماً بالتحریم، در بقیه قید علم به تحریم را نیاورده، و در مسئله بعد که ما یوجب القضاء دون الکفاره است، یکی از آنها الصوم علی نسیان الجنابه الشهر أو بعضه، و بعد که عبائر را ذکر می کند، می فرماید و جمیع ما ذکرناه مفطراً اذا وقع نسیاناً أو باکراه لم یفطر فی نفل و لا فرض، اینجا درباره جهل به حکم هیچ نفرموده، ظاهر آن این است که حکم جهل به حکم و علم یکسان است و فقط درباره جماع علم به تحریم را شرط کرد که ظاهر آن تحریم تکلیفی است، از همان روایت اخذ کرده، پیداست که به آن روایت عنایت دارد.

مجمع الفائده مرحوم اردبیلی : ایشان عدم وجوب کفاره را تقویت می کند و بعد می فرماید عدم وجوب قضا نیز محتمل است مع عدم علمه بوجوب التعلم و أن ما تعلمه کاف و لیس الا، (ایشان با یک نحو ترجیحی این احتمال را می دهد)، خصوصاً فی الامور الخفیه الدقیقه التی لا تعرف الا بالجهد و ممارسه العلماء، (در اینطور امور این احتمال یک قدری ترجیح دارد که بگوئیم اینجا قضا ندارد، اگر کسی اینطور امور خفیه را نداند و در اثر ندانستن مرتکب شد)، لما مر من دلیل عذر الجاهل و أن الناس معذورون عن ما لا یعلمون و لما رواه زراره و أبو بصیر و حمل موثقه عمار الساباطی، (که در آن آمده یغتسل و لا شی ء علیه علی الناسی أو الجاهل) و یؤیده ادله کونه معذوراً مع النسیان، (کأنه جهل در معذور بودن کمتر از نسیان نیست) نعم ما ثبت وجوب الامساک عنه و شرطیته للصوم عموماً مثل الامساک عن أکل المعتاد و الشرب کذلک الثابت بالنص من الکتاب و السنه و

الاجماع بل كونه ضرورياً من الدين فالظاهر وجوب القضاء مع الجهل ايضاً، (كأنه این تقصیر کرده، در مورد کسی که مقصر است، ظاهر این است که قضا دارد و در مورد قاصر به عدم قضا تمایل دارد).

مرحوم شیخ مفید در مقنعه نیز تعبیری دارد که اگر فقط همان بود، می گفتیم ایشان نیز بر خلاف مشهور قائل است، می گوید فلان چیز قضا دارد لتعمده افساد الصیام، تعمد افساد برای کسی است که عالم باشد، تعمد اکل نیست و تعمد افساد است، ولی قبل و بعد از عبارات هائی هست که از آنها استفاده می شود که مراد از تعمده افساد الصیام، تعمده ما یفسد الصیام است .

مشهور که قائل به قضا هستند، قواعد عامه و مطلقات همین را اقتضا می کند، منتها در مقابل مطلقات و عمومات روایاتی قرار گرفته که به وسیله این روایات ممکن است کسی حکم به صحت کند، بعضی از روایات مربوط به صوم است و بعضی از روایات درباره حج است و شأن نزول آن حج است ولی بعد کلی ذکر شده و در بعضی از روایات مانند حدیث رفع اصلاً حج و غیر حج ذکر نشده است، مدرک آقایانی که بین جاهل و عالم فرق گذاشته اند، این روایات است، و کسانی که فرق نگذاشته اند، این روایات را توجیه کرده اند و گفته اند که طبق قاعده نیز باید فرق نکند. مرحوم آقای حکیم بین جاهل و عالم فرق گذاشته و می فرماید روایت زراره و أبو بصیر و صحیحه عبد الصمد بن بصیر که در ابواب حج وارد شده، دلیل این مطلب است، درباره روایت زراره و أبو بصیر فرموده که از دو راه استفاده می شود که جاهل اشکالی ندارد، و بعد فرموده که و لو نسبت این روایت با روایاتی که اقتضا می کند که جاهل اشکال دارد، عموم و خصوص من وجه است، به خاطر اینکه این روایت می گوید لاـ شی ء علیه، ممکن است این را به کفاره حمل کنیم و حتی در جاهل صوم به عمومات اثبات قضا اخذ کنیم، و بگوئیم مراد از این لا شی ء که در روایت زراره و أبو بصیر است، کفاره است، و ممکن است بگوئیم روایت لا شی ء قضا و کفاره را قائل است و از روایاتی که درباره قضا است، جاهل را استثنا کنیم و بگوئیم عالم را می گوید، نسبت بین روایات مثبت قضا و روایت نافی قضا عامین من وجه است، مجمع عنوانین که محل تعارض است، نسبت به جاهل درباره قضا است، در این اختلاف هست، اما راجع به غیر قضا اختلافی نیست و درباره عالم نیز اختلافی نیست.

ص: ۳۶۹

موثقه زراره و أبی بصیر قالا جمیعاً سألنا أبا جعفر علیه السلام عن رجل أتی أهله فی شهر رمضان و أتی أهله و هو محرم و هو لا یری الا أن ذلک حلال له، قال لیس علیه شی ء.

صحیحه عبد الصمد الوارده فی من لبس المخیط حال الاحرام جاهلاً در روایت هست که شخصی اعجمی که مسئله نمی دانسته و از کسی نیز سؤال نکرده و با همان لباس خود محرم شده و اصحاب ابو حنیفه لباس های او را از تن او درآوردند و گفتند که حج تو باطل است و او نگران از این مسئله که چگونه از راه دور آمده و اینطور شده که حضرت صادق علیه السلام می رسند و می فرمایند که قضا و کفاره نداری و این روایت را می فرمایند که أی رجل رکب أمراً بجهاله فلا شی ء علیه.

حدیث رفع نیز که اینجا ذکر نکرده اند، کسانی که قائل هستند که حدیث رفع دلالت بر عموم آثار دارد و فقط رفع مؤاخذه نیست و حکم وضعی را نیز اثبات می کند، این نیز یکی از روایات است که اینجا نیاورده اند.

مرحوم آقای حکیم درباره اینکه عامین من وجه است، می فرماید بعضی گفته اند که عامین من وجه است و طرف اثبات قضا را به دلیل شهرت ترجیح می دهیم. معمولاً این را اشکال کرده اند، حالا اینکه شهرت فتوائی یا روایتی است، بحثی هست، مرحوم

آقای حکیم شهرت روایتی می داند، ولی این چندان روشن نیست، عمده اشکال این است که فرموده ترجیحی که در اخبار متعارضه است، در عامین من وجه ترجیح نمی آید، ترجیح در جائی است که دو روایت جمع عرفی نداشته باشد، اما اگر ندانیم مراد چیست و بعضی از فروع مسئله را ندانیم، ادله یأتی عنکم الخبران المتعارضان این عامین من وجه را شامل نمی شود، در غیر ماده اجتماع به آن اخذ می کنیم، حالا نسبت به ماده اجتماع می گوید نمی توان به احادیث مرجحه مراجعه نمود، این در محل خود بحث شده و نظر مختار نیز همین است. بنابراین، به اخبار علاجیه که طرفی را بر دیگری ترجیح می دهد، قرار شد که تمسک نکنیم. حالا چگونه این عامین من وجه را بین ادله جمع کنیم؟

ص: ۳۷۰

مرحوم آقای حکیم دو فرمایش دارد که مرحوم آقای خوئی که در مقام رد کلام مرحوم آقای حکیم است، یکی از دو فرمایش مرحوم آقای حکیم را اصلاً عنوان نکرده است، مرحوم آقای حکیم می فرماید این روایت زراره و ابو بصیر که موضوع آن اخص از روایات مثبت قضا است، موضوع آن جاهل است و این اخص از موضوع روایات مثبت قضا که اعم از جاهل و عالم است، ظهور دلیلی که موضوع اخص باشد، مقدم بر ظهور آن دلیل دیگر است که از نظر موضوع اعم است اما از نظر محمول اخص است، این را من تعبیر می کنم که روایات مثبت قضا از نظر موضوع اعم است و شامل عالم و جاهل است اما محمول آن خصوص قضا است، و موضوع روایتی که درباره جاهل وارد شده مانند روایت زراره و ابی بصیر اخص از روایات مثبت قضا است اما محمول آن لا شی ء علیه است که اعم از کفاره و قضا است، از نظر محمول این اعم است و از نظر موضوع آن اعم است، ایشان می فرماید ظهور اخصیت موضوع مقدم بر اخصیت محمول است. این را سابقاً در جای دیگری نیز دیده ام اما نمی دانم قائل آن چه کسی است.

دلیل دیگر ایشان این است که اگر فرض کردیم که بین این ادله تعارض هست، و قرار شد که اینجا مرجحات اخبار علاجیه نباشد، ساقط می شود، اصل برائت صحت عمل را اقتضا می کند، اینکه نمی دانیم آیا این شرطیت یا جزئیت برای صحت صوم، شرطیت و جزئیت مطلقه برای عالم و جاهل دارد یا اینکه نسبت به جاهل شرطیت و جزئیت ندارد، اصل برائت صحت عمل را اقتضا می کند.

ص: ۳۷۱

مرحوم آقای خوئی غیر از مطلب اعم و اخص بودن موضوع و محمول که ایشان آن را اصلاً عنوان نکرده، فرمایش مرحوم آقای حکیم را مورد نقد قرار داده است.

به نظر می رسد که راجع به اعم بودن موضوع و اخص بودن محمول، دلیل معتنا بهی نیست، ولی مطلبی می توان گفت، و آن این است که این روایت زراره و ابی بصیر که از نظر محمول اعم است، از نظر مفاد کفاره بر قضا اولویتی ندارد، در چیزی که اولویتی نیست و هر کدام مانند دیگری است، می توانیم بگوئیم که حکم اخص مطلق من کل جهه پیدا می کند، چون موضوع آن اخص است و محمول آن نیز اینطور نیست که به حسب استعمال متعارف این باشد که کفاره مسلم است و اشکال در قضا باشد، هر دو نسبت به ادله قضا و نسبت به ادله کفاره موضوعاً اخص است و در اینطور موارد باید معامله اخص مطلق شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع یکسان بودن یا نبودن حکم جاهل و عالم در بطلان، ابتدا، تکمیلی درباره محمد بن علی واقع در سند روایت زراره و ابو بصیر، ارائه می فرمایند، و سپس، اشکال مرحوم صاحب معالم در منتقی به سند روایت عبد الصمد بن بشیر را نقل و نقد می نمایند، و در نهایت، دلالت روایات اثبات قول به صحت عمل جاهل و تفاوت حکم بین جاهل و عالم را مورد نقد و بررسی قرار می دهند.

ص: ۳۷۲

این محمد بن علی که علی بن حسن بن فضال نقل می کند، ظاهراً ابو سمینه است، تعجب است که با اینکه رجال مرحوم آقای خوئی را نگاه کرده بودم، به نظرم آمده بود که ایشان غیر از مورد بحث در جای دیگری نقل نکرده، اما دیدم که علی بن حسن بن فضال از محمد بن علی که به قرینه موارد دیگر مراد ابو سمینه است، فراوان روایت دارد، به هر حال، این روایت از این ناحیه این اشکال را دارد، حالا اگر ابو سمینه نباشد، بالاخره معلوم نیست چه کسی است، ولی مسلم است که محمد بن علی بن محبوب نیست که در ذخیره او را ترجیح داده است.

روایت عبد الصمد بن بشیر که عرض کردم در ذهنم هست که مرحوم صاحب معالم در منتقی به این شبهه می کند و می گوید باید در سند این روایت سقطی واقع شده باشد، من گمان می کردم که ایشان می خواهد بگوید نقل موسی بن قاسم با یک واسطه از امام صادق علیه السلام بی سابقه و خلاف معهود است، و لذا این اشکال به نظر می رسید که این چه اشکالی دارد، حماد بن عیسی در سنه ۲۰۸ یا ۲۰۹ در زمان حضرت جواد علیه السلام فوت کرده و موسی بن قاسم از اصحاب حضرت رضا علیه السلام بوده و حضرت رضا علیه السلام را درک کرده، نقل روایت چنین کسی از حماد بن عیسی که از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است، هیچ محذوری ندارد.

بعد دیدم که ایشان اینگونه نمی گوید تا این اشکال وارد شود، ایشان می فرماید معهود نیست که موسی بن قاسم از اشخاصی که زمان حضرت رضا علیه السلام را درک نکرده اند، مستقیماً روایت نقل کند، و عبد الصمد بن بشیر از این اشخاص است.

ولی سابقاً این را بحث کرده ایم و گفته ایم که چنین دلیلی نداریم که عبد الصمد بن بشیر اواخر زمان حضرت کاظم علیه السلام را درک نکرده است و اگر تا این زمان بوده، بعضی از کسانی که موسی بن قاسم از آنها روایت می کند، مانند ابان بن عثمان رجال اواخر زمان حضرت کاظم علیه السلام هستند، لذا می تواند از عبد الصمد بن بشیر که ممکن است این زمان را درک کرده باشد، روایت نقل کند، خلاصه، این اشکال محکمی ندارد.

پس، در مسئله ممکن است به چند روایت تمسک شود ؛ یکی روایت زراره و ابو بصیر است که اشکال سندی دارد. و دوم، حدیث رفع است که به نظر مختار این حدیث در عموم آثار نیست و اختصاص به مانند مؤاخذه دارد.

و سوم، صحیحه عبد الصمد بن بشیر است که می گوید در این مورد کفاره ندارد، اما جهالت به طور کلی منشأ می شود که از حکم وضعی معذور می شود. ولی به نظر می رسد که نباید چنین ظهوری مراد باشد، به خاطر اینکه در طواف حج روایت در مورد کسی که مسئله را نمی داند و برای طواف از حجر عبور می کند، حکم به بطلان طواف کرده، یا در مورد کسی که نمی داند طواف از اعمال حج است و آن را انجام ندهد، حکم به بطلان حج شده، مواردی که در شبهه حکمیه در باب حج نسبت به جاهل حکم به بطلان شده، منشأ می شود که ظهور این در عموم که شامل حکم وضعی و تکلیفی و کفاره شود، بسیار ضعیف شود، و مورد مخیط درباره کفاره است، حالا مورد را نمی گوئیم ولی به دلیل اینکه در مشابهات آن در باب حج چنین چیزی ثابت نیست، ظهور در عموم این را سست می کند، اینکه عام بگیریم و تخصیص بزنیم و یا از اول آن را مضیق کنیم، چندان اولویتی یکی بر دیگری ندارد، آقایان طهارت و نجاست را از امور وضعی می دانند، اما در صورت انجام عامل نجاست در اثر جهل به حکم یا به موضوع، نجاست را مرتفع نمی دانند، اینها منشأ می شود که ظهور در اعم از تکلیفی و وضعی از بین برود، به نظر می رسد که این نیز برای اسقاط قضا تمام نباشد.

و چهارم، صحیحه عبد الرحمن بن حجاج که درباره کسی که تزویج در عده کرده، وارد شده و می گوید اگر به جهالت بود، شخص معذور است، در ذیل روایت سؤال می کند أی الجهالتین أعذر بجهاته أنها فی العده أم بجهالته أنها محرمه علیه، آیا در شبهه موضوعیه یا شبهه حکمیه معذورتر است، حضرت می فرمایند احدی الجهالتین أهون من الاخری جهالته بأنها محرمه علیه، بعد می پرسد و هو فی الاخری معذور؟ قال نعم هو معذور أن یزوجها بعد ما یخرج عدتها.

در رسائل به این روایت برای برائت استدلال شده است، اشکال مرحوم شیخ در استدلال به این روایت برای اثبات برائت، این است که عذر تکلیفی داشتن که نزد حق تعالی مؤاخذ نیست، بنابر قاعده درست نیست و این ناظر به حکم وضعی است، لذا در ذیل می فرمایند هو معذور فی أن یزوجها بعد ما یخرج عدتها، نسبت به حکم وضعی گفته شده که جهل عذر است، بحث برائت و اشتغال درباره حکم تکلیفی است که آیا جایز هست یا نیست، و این روایت موضوع دیگری را اثبات می کند که به مورد بحث مربوط نیست.

اینجا مرحوم آقای خمینی آنطور که در ذهن من هست، می فرماید که این حکم تکلیفی است، چون حکم تکلیفی مانند حرمت قابل تشکیک است، معاصی کبیره و صغیره وجود دارد، در مورد حکم تکلیفی درست است که أی الجهالتین أعذر، حرمت و عذر نسبت به این حرمت قابل اشتداد است، اما حرمت ابد دارای مراتب نیست، با این قرینه نباید به حکم وضعی حمل کنیم و باید به همان حکم تکلیفی که مورد بحث اصولیین و اخباری ها است، حمل کنیم.

ص: ۳۷۵

سابقاً به نظرم می آمد که اینطور که ایشان به کلام مرحوم شیخ اشکال فرموده، قابل دفع است، چون ضمیرهای در روایت مانند بجهالته به کسی برگشت می کند که در عده جهلاً عقد کرده، لذا مراد از بأی الجهالتین أعذر کسی است که چنین عقدی کرده، اگر اینطور حساب کنیم، أعذر نمی تواند افعل تفضیل باشد، أعذر نمی تواند افعل تفضیل به معنای أشد عذراً باشد، به خاطر اینکه خود شخص عاذر نیست، حق تعالی عاذر است و شخص معتذر است، مبتدأ زید و عاذر خبر، ان قلت زید عاذر من اعتذر، اگر بخواهیم بگوئیم عذر شخص بیشتر است باید أشد اعتذاراً بگوئیم و نباید زید أعذر بگوئیم، در جائی زید عاذر

درست است که کسی عذر بیاورد و زید بخواهد عذر آن دیگری را قبول کند، اما در اینجا که شخص خلافی کرده، حق تعالی عاذر است که می خواهد عذر او را بپذیرد، لذا أعذر به معنا افعل تفضیل نمی تواند به مکلف مربوط باشد. این یا باید اعذر به ضم همزه و کسر ذال خوانده شود که به معنای أعذره الله باشد، و یا این باشد که در حاشیه مرحوم آخوند دارد که أعذر به معنای فعلی است که مراد صار ذا عذر است، ایشان به أعذر تکیه کرده اما می توانست به أهون که در ذیل هست و می فرمایند احدی الجهالتین أهون من الاخری، استدلال کند که آن قطعاً افعل تفضیل است. خلاصه، ایشان فرموده که به دلیل اینکه اینجا موضوع قابل تشکیک فرض شده، به حکم تکلیفی مربوط می شود. ولی به نظر می رسد که همانطور که ذیل شاهد است، مانعی ندارد، همین حکم وضعی حرمت ابد برای تزویج قبل از خروج از عده مؤاخذه ای است تا کسی جرأت نکند بلا فاصله با زن شوهر مرده ازدواج کند، ممکن است که در این موضوع بگوئیم برای انسان معذور غیر قادر به احتیاط چنین مؤاخذه ای مناسب تر است تا برای کسی که قادر به احتیاط باشد و احتیاط نکند، هر دو معذور هستند ولی این حرمت ابد که یکی از مؤاخذه ها است، عذر قوی تر و موجه تر دارد که چنین مؤاخذه ای متوجه او نشود، این اشکالی ندارد که گفته شود، اگر به مؤاخذه مربوط نبود و خودش مانند حرمت ازدواج با مادر زن دارای حکم وضعی بود، در اینها اشتداد معنا ندارد، ولی اگر به مناط مؤاخذه باشد، عذر موجه تر دارد که چنین مؤاخذه نشود، این اشکالی ندارد، پس مرحوم شیخ می فرماید این روایت به برائت و اشتغال مربوط نیست، اما به هر حال، این روایت برای مورد بحث که می خواهیم حکم وضعی را اثبات کنیم، مفید است.

ولی اشکال روایت این است که در مورد بحث نیز مقصود را اثبات نمی کند، اولاً، مطلبی باید حل شود که در روایت گفته که احدی الجهالتین أهون من الاخری جهالته أنها محرمه علیه، و بعد می گوید آیا آن جهالت موضوع نیز معذور است؟ حضرت می فرمایند بله، این به چه معنا است که در شبهه حکمیه لا یقدر علی الاحتیاط و در شبهه موضوعیه یقدر علی الاحتیاط، وجه تفاوت چیست؟ این چه تعلیلی است که در روایت آورده شده است؟ مرحوم شیخ دارد که فتدبر فیه و فی دفعه، مرحوم آخوند در حاشیه این را اینگونه بیان می کند که بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه فرق وجود دارد، در شبهه حکمیه به حسب متعارف جهل مصداق برای عدم التفات است و الا اگر ملتفت باشد که در شریعت مقدسه چنین چیزی هست، زود رفع می شود، واضح است و احتیاجی به تحقیق مفصل ندارد تا رفع تردید شود، اگر کسی نمی داند، از جهت عدم التفات و غفلت است، ولی در شبهه موضوعیه شخص می داند که این زن شوهر مرده یا مطلقه، شوهر داشته، التفات برای شخص حاصل می شود، ولی به دلیل هن مصدقات علی ارحامهم، شرعاً گفته خود زن کفایت می کند، ممکن است شخص جهلاً با او ازدواج کند و بعد کشف شود که در عده بوده، پس، در روایت که جهل در شبهه حکمیه فرموده، جهل عن عدم امکان احتیاط است، و در شبهه موضوعیه جهل ممکن الاحتیاط است، چون می گوید که درست است که شرعاً هن مصدقات علی ارحامهن ولی شخص می تواند احتیاط کند و ازدواج نکند، اما آنجا غفلت دارد و اصلاً احتیاط معنا ندارد، لذا آن قوی تر و عذر موجه تر است.

می خواهم عرض کنم که آیا روایت به عنوان قاعده عام می توان استفاده کرد که جهل همیشه معذور است؟ این در مورد خاص وارد شده، می خواهیم از تعلیل استفاده عام کنیم، تعلیل چیست؟ سؤال می کند کدامیک از دو مورد قوی تر است و حضرت می فرمایند مورد شبهه حکمیه قوی تر است به دلیل اینکه قدرت بر احتیاط ندارد، فرض مسئله این است که اصل

موضوع عذر آور است منتها می خواهد بگوید عذر کدام قوی تر است، می فرمایند آن که احتیاط در آن ممکن نیست، اگر بخواهیم از مورد تعدی کنیم، باید اثبات کنیم که موردی است که جهل در آن نسبت به حکم وضعی عذر است تا بعد بگوئیم اگر در شبهه حکمیه لا یمکن الاحتیاط شد، عذر موجه تر است و موردی که یمکن الاحتیاط شد، عذر ضعیف تر است، باید اول اصل معذوریت اثبات شود، نسبت به مرتبه آن تعلیل آورده، و نگفته که برای خاطر جهالت معذور است، اگر این را گفته بود، معلوم می شود که جهالت عذر عام است، اینجا در خصوص مورد حرمت ابد ندارد، و ما می دانیم در موارد دیگر حرمت ابد، جهل عذر نیست، در مسئله رضاع که در اثر جهل شیر می دهند، جهل عذر نیست و گاهی ممکن است در اثر این شیر دادن زن شخص بر او حرام می شود، خصوص جهل در باب عده و در صورت عدم دخول نسبت به حرمت ابد عذر است، سؤال کرده کدامیک از دو عذر، می فرمایند آن یکی قوی تر است، اما دلیل به عنوان عام نیست که در همه جا جهل نسبت به حکم وضعی موجب عذر شود الا ما خرج بالدلیل. بنابراین، این روایت دلیل برای بحث برائت و اشتغال و همچنین دلیل برای مورد بحث نیست، و ادله عامه اقتضا می کند که قضا داشته باشد.

البته این مطلب را می خواستم عرض کنم که در مرتکزات در امور متعارف می بینیم با اینکه اشخاص شنیده اند که اجزاء و شرایط نماز و روزه را شنیده اند، عمل را انجام می دهند و بعد سؤال می کنند که من چنین عمل کرده ام و نمی دانستم، حالا تکلیف من چیست؟ این سؤال متعارف است و قابل انکار نیست، و این وسوسه نیست که آدم وسواسی سؤال کند، گاهی معمول اشخاص در اثر بعضی از عناوین دیگر مانند اضطرار و جهل و نسیان و اکراه، بخشی را کسر می گذارند، چون در اینطور موارد شخص به تردید می افتد که آیا در این مورد نیز همین قوانین هست. بر این اساس، ممکن است بگوئیم که به دلیل اجتهادی نمی توانیم اثبات کنیم که این ادله عامه صورت جهل را نیز شامل است، نمی خواهم بگویم که مخصوص عالم است، اما در این ظهور ندارد که این مورد را نیز شامل است، خیلی معلوم نیست که عرف متعارف این را بفهمد، ولی گمان می کنم که در تمام مواردی که اعذار عامه هست، انسان می فهمد که مقتضی در این مورد هست، اینها جنبه عذر است و در روایت عبد الرحمن بن حجاج نیز عذر تعبیر کرده، جهل و اضطرار و نسیان و اکراه به شکل عذر تعبیر می شود، در اینها می گوئیم اینکه این معذور هست یا معذور نیست، لفظ ظهور ندارد، ولی اصلی از اصول عقلائی است که اگر عذر ثابت نشد، با احتمال نمی تواند رفع ید کند و مولی می تواند مؤاخذه کند، اصل عملی عقلائی در اینطور موارد این است که باید دلیل داشته باشیم که شارع قبول کرده، تفضل دلیل می خواهد، خود دلیل نافی تفضل نیست، اما به صرف این نمی توانیم اصل برائت جاری کنیم.

ص: ۳۷۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت عمد در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع یکسان بودن یا نبودن حکم جاهل و عالم در بطلان، ابتدا، شمول روایات را نسبت به جاهل قاصر و مقصر و جاهل بسیط و مرکب و جاهل به موضوع و حکم مورد نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات را مطرح می نمایند.

عرض شد که در جاهل به حکم به حسب قاعده قضا ساقط نیست و بین جاهل قاصر و مقصر نیست، برخی گفته اند مراد از جهالت در ادله أی رجل رکب أمراً بجهاله فلا شیء علیه، جهل قصوری است، در حالی که ممکن است مراد اعم از قصوری و تقصیری است، البته جهل بسیط بعید است و جهل مرکب را که عن تقصیر یا قصور یا غفلت باشد، شامل است، منتها مراد مؤاخذه اخروی یا دنیوی مانند کفارات و تعزیر و حد و قصاص است، اما حکم وضعی مانند بطلان را شامل نیست، این از مسلمات فقه است که اگر جاهل به حکم مدتی نماز نخواند یا مجتهدی ابتدا استنباط کرده که عملی واجب نیست و آن را انجام نداد و بعد فتوا تغییر یافته و وجوب را استنباط کرده، با اینکه آن را عن قصور انجام نداده، اما قضای آن لازم است، اینها فقط ناظر به مؤاخذه است و مورد روایت عبد الصمد بن بشیر نیز همین کفارات است و درباره بطلان احرام و حج نیست و درباره عموم آثار نیست، خلاصه، مورد روایت نیز همینطور است و خارجاً نیز نمی توان احکام وضعی را ملتزم شد و حکم به صحت نمود و حدیث رفع شامل اینها نیست. آقایان می گویند حدیث رفع اموری مانند قضا را شامل نیست، به خاطر اینکه قضا بر ترک مترتب شده و حدیث رفع آثار فعل مانند کفاره و تعزیر را رفع می کند، می گویند عموم آثار در رفع آثار مترتب بر فعل قائل هستیم. عرض ما این است که اگر عموم آثار قائل شوید، یکی از امور در حدیث رفع، ما استکرهوا علیه است، اگر کسی را به ترک نماز یا روزه اکراه کنند، اگر و لو به وسیله ترک نیت روزه نگرفت، کفاره ندارد ولی قضا دارد، چون قضا مترتب بر نفس ترک است، شما می گوئید حکم تکلیفی و مؤاخذه برداشته می شود ولی در عین حال، باید نماز را قضا کند، از اینها استفاده می شود که ادله اکراه دلالت بر رفع عموم آثار ندارد که مؤاخذه و امور وضعی مانند قضا را شامل شود. پس، بین جاهل قاصر و مقصر فرقی نیست، اگر کسی مانند مرحوم آقای حکیم که بنابر روایت زراره و ابی بصیر قائل به صحت شده، بین جاهل قاصر و مقصر فرق قائل نیست. منتها مرحوم آقای حکیم مطلبی دارد که مطلب روشنی است ولی در برخی از کتب مورد غفلت شده است، برخی مانند مرحوم آقای سید ابو تراب خوانساری با اینکه عالم ملائی بود اما در شرح نجاه العباد در اینجا دچار اشتباه عجیبی شده، ایشان گمان کرده که مراد از جاهل مقصر شخص مردد است که نمی داند حرام یا واجب هست یا نیست و مراد از جاهل قاصر شخص عالم به حرمت است که انجام بدهد و شخص عالم به وجوب است که انجام

ص: ۳۸۰

ندهد، با اینکه جاهل مرکبی که علم او بر خلاف واقع است، گاهی عن قصور و گاهی عن تقصیر است، گاهی در مقدمات

کوتاهی کرده و از روی تسامح به قطع بر خلاف واقع رسیده، بسیاری از کفار و یا سنی ها که به دین خود معتقد هستند، ولی اینها مقصر هستند و احیاناً به حسب قواعد کلی که هست، به ذهن آنها آمده که باید فی الجمله در مسائل تحقیق شود، اما بر اساس تقلید آبائی به آموزه های آبائی اکتفا کرده اند و مطلب برای آنها یقینی شده و در پی تحقیق نرفته اند، چنین یقین و چنین غفلت و نسیان حاصل از یقین برآمده از تسامح عقلاً معذر نیست. لذا برخی که گفته اند حدیث رفع مخصوص مؤاخذه نیست، به خاطر اینکه مؤاخذه از مانند خطا و نسیان عقلاً جایز نیست و چیزی که عقلاً جایز نیست، مقتضی ثبوت عقاب نیست تا با حدیث رفع مرتفع شود، و این قرینه است که آن که برداشته می شود، غیر از مؤاخذه است، چون مؤاخذه اصلاً مقتضی نداشته، غیر از مؤاخذه سایر احکام است که از خصائص امت پیامبر است که امتناناً برداشته شده، اما امور بر خلاف عقل در هیچ امتی عقاب ندارد، مرحوم شیخ از این مطلب پاسخ می دهد که اگر در مقدمات اموری مانند خطا و نسیان و جهل مرکب تقصیری شده باشد و این امور در اثر عدم اهتمام ایجاد شده باشد، اینها از قبیل اعذار عقلیه نیست. مرحوم آخوند در اول جلد دوم کفایه می فرماید نسبت به منجزیت قطع که انسان به واقع قطع دارد و قطع او نیز مطابق واقع شود و با امر الزامی مخالفت کند، به حکم عقل استحقاق عقاب دارد و در مسائل در این جهت تفصیلی نیست، ولی نسبت به معذر بودن قطع که انسان قطع دارد که حکم الزامی نیست و به اعتقاد اینکه واجب نیست، واجب را ترک کند و به اعتقاد اینکه حرام نیست، مرتکب محرم شود، ایشان در این صورت قائل به تفصیل است که اگر این اعتقاد عن قصور باشد، عذر عقلی دارد و اگر عن تقصیر باشد، عذر عقلی ندارد. خلاصه، اگر روایت ابی بصیر و زراره را بپذیریم، آنجا تعبیر می کند که اگر کسی لا یراه الا أنه حلال لیس علیه شی ء، ممکن است شخص در این اعتقاد مقصر باشد و یا قصور داشته باشد، هر دو را شامل است.

مرحوم آقای حکیم بعد می فرماید که این روایت لا یراه الا أنه حلال، شخص مردد را که نمی داند حرام یا واجب هست یا نیست، شامل نمی شود، ایشان عبارتی دارد که خالی از اندماج نیست، می فرماید : نعم لا تشمل الجاهل المتردد الذی لا یحکم عقله بالحل فالرجوع فیه الی العموم المفطریه و وجوب القضاء أولی، ممکن است تعبیر الذی لا یحکم عقله بالحل، علت برای این باشد که جاهل متردد را شامل نیست، مورد روایت که أنه یراه حلالاً این مورد را شامل نیست، و ممکن است قید احترازی باشد، بنابر اینکه قید احترازی باشد، می توانیم بگوئیم مطلب درست است، ممکن است کسی بگوید که جاهل بسیط و مردد نیز دو قسم است، مجتهد دلیل معتبری برای وجوب اجتناب از ارتماس پیدا نکند و اصل برائت جاری کند، ممکن است بگوئیم ادله لا یراه الا حلالاً شامل می شود، بگوئیم مراد از حلیتی که شخص معتقد شده، اعم از حلیت واقعی است که بگوید حکم واقعی مسئله حلیت است، یا بگوید حالا که ادله دال نشد، از نظر وظیفه حلال است و اشکالی ندارد، ممکن است که مردد را نیز شامل شود، شاید مراد مرحوم آقای حکیم نیز به نحو قید باشد، اینکه فرموده شامل متردد نیست یعنی مترددی که اصول به حسب دلیل عقلی یا نقلی مقتضی جواز او نباشد، البته ادله لا یراه الا حلالاً آن را شامل نمی شود.

ایشان می فرماید و همچنین موضوع را شامل نمی شود، چون مورد روایت مخصوص به جهل به حکم است، البته این خیلی واضح نیست، به خاطر اینکه مورد روایت ماه مبارک رمضان ولی حتی نمی گوید که صائم است و صوم ذکر نشده، تعبیر روایت

ایـن اسـت که عن رجـل أتی أهله فی شـهر رمضـان، یکی از مصـادیق آن این است که گمـان می کرده که اصـلاً آن روز مـاه شعبان المعظم است و روزه نگرفته، از نظر اشتباه موضوعی ممکن است اصلاً صائم نباشد، ذیل روایت نیز که می گوید أو أتی أهله و هو محرم و هو لا یری الا أن ذلک حلال له، قابل تصویر است که اشـتباه در موضوع باشد، یکی از موجبات احرام اشعار و تقلیـد است که ترتیبی دارد که شـخص به وسـیله آن محرم می شود، حالا شـخص واقعاً به این وسـیله محرم شـده ولی محرم بودن خود را نمی دانسـته، و لو شـبهه حکمی است ولی داخـل موضوع احرام نشـده، و بعـد یکی از محرمـات احرام را مرتکب شده، یا اینکه محرم شده و تلبیه گفته و فراموش کرده و در حال احرام مباشرت کرده، ممکن است چنین مناقشه ای بشود، ولی ذوق عرفی چنین اطلاقاتی را نمی فهمـد، خارجاً اگر کسـی موضوع را نمی دانست و ماه مبارک رمضان را گمان کرده که ماه شعبان المعظم است و مباشـرت کرده، به هنگام سؤال همین را در سؤال درج می کننـد، اگر ندانند که محرم شده اند، از همین سؤال می کننـد کـه شـخص نمی دانسـت محرم شـده، این خیلی خلاـف ظـاهر است که در سؤالاـت اینگـونه سؤال کننـد که خصوص مورد را درج نکنند و یا جامعی را ذکر کنند که اعم از مورد سؤال است که آیا شـبهه موضوعی یا حکمی است، این نیز معمول نیست، اینها دیگر برهان ندارد و به ذوق و سـلیقه اشخاص است. خلاصه، اینکه مرحوم آقای حکیم مدعی است که مخصوص به جهـل به حکم است و شامـل جهـل به موضوع نیست، این به شم الفقـاهه ایشـان مربوط است. به نظر مختـار نیز به حسب متفـاهم عرفی مورد روایت جهـل به حکم است و شامـل جهـل به موضوع نیست و توسـعه نسـبت به جهـل به موضوع از ذهنیت برآمده از مباحث علمی ناشی می شود.

ص: ۳۸۳

این روایت جهل به موضوع را شامل نیست، ولی بحث این است که مانعی نـدارد که روایات دیگر و حدیث رفع یا روایت عبد الصـمد بن بشیر که می گویـد أی رجـل رکب أمراً بجهـاله شامل جهل به موضوع باشـد، مرحوم آقای حکیم می فرمایـد نمی توانیم در آنها اطلاق قائل شویم و توسعه در موضوع و حکم بگوئیم، به خاطر اینکه تخصیص زیادی لازم می آید و تخصیص اکثر یا کثیر معتنا به در قانونی بسیار غیر عرفی است، لـذا باید بگوئیم که این مخصوص به جهل به حکم است. ولی به نظر می رسد که نباید به جهل به حکم منحصر کرد و جهل به حکم و موضوع را شامل است، منتها مؤاخذه و عقاب را شامل است، از همین روایت یا از حـدیث رفع می فهمیـد که اگر به موضوعی اکراه شـد، عقاب نـدارد، آن که موضوع است، أی رجل رکب أمراً بجهـاله فلا شـی ء علیه، اگر در موضوعی در اثر جهل قصوری لا شـی ء علیه، فهمیـده می شود عقاب نـدارد، همه جهل به موضوع و به حکم و اکراه را شامل است منتها مربوط به مؤاخذه است، شـما از این جهت تعمیم دادید و حکم وضـعی را نیز به مؤاخـذه ضـمیمه کردیـد و حکم غیر از مؤاخـذه را نیز تعمیم دادیـد و بعـد می گوئید به حکم منحصـر می کنیم، شـما اینجا را تعمیم ندهیـد و اوسع از مؤاخذه نگیرید، و نمی شود گفت، عرض کردم که نقض عمده درباره توسعه دادن به احکام وضـعیه است، از آن جهت عموم ندارد، اما از جهت جهل به حکم و جهل به موضوع اعم است، از این ناحیه باید قائل به تعمیم شویم.

ص: ۳۸۴

بحث دیگر این است که اگر کسی را به ارتکاب یکی از مفطرات اکراه کردند، آیا عمل او صحیح است؟ مشهور بین امامیه تا این اواخر این است که اگر به یکی از مفطرات صوم مکره شد، روزه او صحیح است و قضا ندارد، تعبیراتی مانند الاکثر نیز وجود دارد و حتی مرحوم محقق اردبیلی دعوای اتفاق کرده است، البته اتفاق درست نیست و شهرت قابل انکار نیست. عده ای

یا به این قائل شده اند که قضا دارد و یا مردد مانده اند، مرحوم ابن ابی عقیل عمانی می گوید قضا دارد. مرحوم شیخ در مبسوط و در جائی از خلاف به ثبوت قضا حکم کرده، در خلاف در دو جا مسئله را عنوان کرده و دو فتوای مختلف دارد و در جائی حکم به بطلان کرده است. مرحوم علامه در تذکره بطلان را تقویت کرده، در جائی ممکن است از عبارت ایشان تخیل صحت شود، مرحوم صاحب جواهر گمان کرده که ایشان قائل به صحت است، ولی اینطور نیست و ایشان تصریح دارد که اقوا بطلان است. بین متأخرین نیز عده ای قائل به بطلان شده اند ؛ مرحوم صاحب ریاض می گوید اگر اجماعی نباشد، به بطلان حکم می کنیم، مرحوم کاشف الغطاء قائل به بطلان شده، مرحوم صاحب جواهر حکم به بطلان کرده، آقا رضی، پسر آقا حسین خوانساری و برادر آقا جمال خوانساری در شرح دروس حکم به بطلان کرده است. و بعضی نیز مانند شرایع و مرحوم صاحب غنائم مردد مانده اند. در مسئله اتفاق در صحت نیست و شهرت هست ؛ مرحوم شیخ طوسی در نهایه و در جائی از خلاف و ظاهر غنیه و صریح ابن ادریس و علامه در بسیاری از کتاب های خود و شهید اول و بسیاری دیگر حکم به صحت کرده اند، و دلیل عمده قول به صحت حدیث رفع است، منتها به حدیث رفع ثلاثه استدلال کرداند، چون در مقابل عامه استدلال می کنند، به حدیث رفع ثلاثه از پیامبر صلی الله علیه و آله استدلال کرده اند، گفته اند که حدیث رفع اقتضا می کند که همه آثار مرتفع است.

مرحوم آقای نائینی و من تبع این اشکال را مطرح می نمایند که صحت وضع شی ء است و حدیث رفع، وضع نیست و در عالم تشریع و اعتبار رفع شی ء است، پس، مانند کفاره که مترتب بر فعل است، رفع شده، اما اینکه قضا نداشته باشد، متوقف بر این است که شی ء انجام شده باشد، حدیث رفع انجام عمل را اثبات نمی کند، قهراً صحت و سقوط قضا را اثبات نمی کند.

باید عرض کنم که آیا بطلان از احکام شی ء نیست؟ اگر کسی ارتماس کند، روزه او باطل می شود و شرع می گوید دیگر او صائم نیست، و کسی که صائم نیست، در خارج وقت باید قضا کند، این بلا اشکال متفاهم عرفی است که همین عمل او را لیس به صائم می کند و صوم او بقاءاً از بین می رود. فقط دلیل اینکه شامل نیست، این است که عموم آثار درست نیست، این متأخرین هستند که بین وضع و رفع تفکیک قائل شده اند، اما بسیاری از بزرگان قدماء در عموم آثار و عدم عموم آثار بحث کرده اند، به خاطر ندارم که قبل از مرحوم آقای نائینی این بحث را مطرح کرده باشد، پس، به نظر می رسد که روزه مکره باطل است.

درباره مکره توضیحی عرض کنم، تحمیل به صائم به چند صورت است ؛ یکی این است که اینگونه اجبار می کند که از صائم هیچ فعلی صادر نمی شود، اکراه کننده دهان روزه دار را باز می کند و در حلق او آب می ریزد، این روزه بلا اشکال باطل نیست، به خاطر اینکه این فعل اکراه کننده است و صائم ظرف این فعل است و نظیر آب ریختن در ظرف است، این ادله شامل اینطور موارد نیست و بلکه به تعبیر مرحوم شیخ انصاری در اینگونه موارد ادله لا ـ یضر الصائم اذا اجتنب اربع خصال، اجتناب اربع خصال صدق می کند. و دوم این است که فاعل خود صائم است منتها فعل غیر اختیاری است، به نظر می رسد در بیان این فعل غیر اختیاری در کلمات تسامحی شده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، به اقوال فقهاء و همچنین معنای اکراه و محل نزاع در مسئله اشاره ای می نمایند، و سپس، کلامی از مرحوم آقای خوئی درباره حدیث رفع را که مدرک حکم مسئله است، مورد نقل و نقد قرار می دهند.

اینکه در جلسه گذشته عرض کردم که مشهور این است که روزه مکره باطل نیست و قضا ندارد، دوباره که مراجعه کردم، دیدم این تعبیر مسامحه است، درست است که در برخی از کتب مانند مرحوم علامه و مرحوم محقق تعبیر کرده اند که علمائنا می گویند روزه مکره باطل نیست، و مرحوم محقق اردبیلی نیز دعوای اتفاق کرده، ولی تعبیر صحیح همان اکثر است که در بیشتر کتاب ها گفته شده که قائل به صحت و عدم وجوب قضا هستند، باید گفت اشهر چنین است، چون مشهور در جائی گفته می شود که در مقابل آن نادر باشد و اینجا چنین نیست، تا زمان مرحوم شیخ انصاری در بیست و شش کتاب به صحت یا عدم وجوب قضا حکم شده، و در سیزده کتاب حکم به بطلان شده، و در شش کتاب تردیدی در مسئله دارند. قبل از مرحوم محقق در چهار کتاب صریحاً یا ظاهراً حکم به صحت شده ؛ در نهایه مرحوم شیخ و در جائی از خلاف و سرائر مرحوم ابن ادریس و ظاهر غنیه حکم به صحت شده، و در مقابل، در چهار کتاب صریحاً یا ظاهراً حکم به فساد و قضا شده ؛ مرحوم ابن ابی عقیل به نقل مختلف و مرحوم شیخ طوسی در جائی از خلاف و ظاهر مراسم و از مبسوط نیز استفاده می شود که قضا دارد.

ص: ۳۸۷

درباره مکره توضیحی عرض کنم که در کتب بسیاری مورد توجه قرار نگرفته، این جهت در تقریرات مرحوم آقای خوئی نیز لحاظ نشده، خیال شده که مشخص و حد امر اختیاری این است که شیء مسبوق به اراده باشد، مرحوم آقای بروجردی در درس می فرمود که امر اختیاری اخص از امر ارادی است، همه حیوانات متحرک بالاراده هستند ولی مختار نیستند، آیه شریفه انا خلقناکم من نطفه أمشاج نبتلیه فجعناه سمیعاً بصیراً، مشج به معنای مختلط است، می فرماید شما را از مجموعه ای از مختلطات خلق کردیم، از خصوصیات بشر این است که خلاق متعال دو نیرو متضاد به او موهبت نموده که او را به دو جهت مخالف معنوی و مادی سوق می دهند و عقل و سمع و بصر به او موهبت نموده، عقل محاکمه می کند، میزان برای اختیار این است که قوای مختلفی داشته باشد و یکی از قوا بر اساس تفکر منشأ ترجیح شود، در حیوان شهوت یا غضب ایجاد اراده می کند و بدون فکر عمل را بالاراده انجام می دهد، عمل حیوان ارادی است و اختیاری نیست، این دو با هم خلط می شود و اینجا نیز خلط شده است.

در کلمات سابقین تعبیراتی هست که می گویند گاهی به نحو الجاء است که دهان کسی را باز می کنند و در آن آب می ریزند، فاعل این عمل اجبار کننده است و شخصی که آب در حلق او می ریزند، فاعل نیست و ظرف برای آب ریختن است،

در این صورت تردیدی نیست که مقتضای ادله این است که ضرری به صوم وارد نمی شود، و گاهی فاعل خود اکراه شده است و فعل ارادی او نیز هست اما اختیاری او نیست، عکس العمل گریز انسان از حیوان درنده ارادی است اما بر اساس فکر و پیروزی

ص: ۳۸۸

یکی از قوا بر دیگر قوا نیست، وقتی روزه دار ناگهان خود را در برابر تهدید شمشیر شخص اکراه کننده به ارتماس می بیند و بدون درنگ در آب می پرد، این فعل ارادی است و اختیاری نیست، معمولاً آقایان در این صورت نیز که قصد موجود است اما فاقد اختیار است، گفته اند که روزه باطل نیست.

یک صورت مورد بحث قرار گرفته که اکثر قائل به صحت شده اند، و آن این است که فعل اختیاری است، این مورد بحث قرار گرفته است. اکثریت بر اساس حدیث رفع و عموم آثار آن قائل به صحت عمل شده اند، و قول مقابل نیز بر اساس حدیث رفع و اختصاص داشتن آن به مؤاخذه که نظر مختار نیز همین است، قائل به بطلان شده اند. مرحوم صاحب حدائق در مورد صورتی که فعل ارادی است اما اختیاری نیست، احتیاط متمایل به افساد می خواهد قائل شود، و بعید که آن نیز باشد، به خاطر اینکه فعل ارادی است و دلیل نداریم که باید فعل اختیاری باشد، بالاخره خارجاً این اجتناب نکرده است. در کلام مرحوم آقای خوئی در این تعبیر اجتناب تسامحی هست، ایشان ادعا می کند که باید اجتناب اختیاری باشد و بعد نتیجه می گیرد که این مواردی که بالاضطرار آب در دهان کسی می ریزند، اشکال ندارد، به خاطر اینکه شرط اجتناب اختیاری بودن است. تناسبی بین این علت و معلول وجود ندارد، اگر گفته باشند که مبطل امر اختیاری است و اینجا امر اختیاری انجام نداده، این درست است، اما اینکه بگویند اجتناب امر اختیاری است و بنابراین، حاصل شده، این امر اختیاری کجا حاصل شده است؟ این تعبیر مسامحی است، باید بگوید آن طرف مقابل که مضر است، باید اکل باشد، منتها ایشان می فرماید که باید اختیاری باشد و ما می گوئیم احتیاری نیز لازم نیست، اکل صدق کند، حالا چه اختیاری و ارادی باشد یا نباشد، صدق فعل کند و فعل را به شخص نسبت بدهند. خلاصه، مورد بحث عمده قسم سوم است که آیا حدیث رفع این را شامل می شود یا نمی شود، به نظر مختار احکام وضعی را شامل نمی شود، اگر کسی به اجناب و مباشرت یا بول مضطر شد، جنابت و حدث حاصل می شود و حدیث رفع این احکام وضعی را رفع نمی کند، حتی جهالتی که در باب حج وارد شده، در غیر از مباحث کفارات بر حال خود باقی مانده، اگر کسی جهلاً طواف را فراموش کرد، حج باطل است، اگر از حجر اسماعیل عبور کرد، طواف باطل است، عموم آثار نیست و نظر به کفارات و مؤاخذات است.

اینجا مرحوم آقای خوئی فرمایشی دارد، می فرماید که حدیث رفع اینجا را شامل نیست، چون معنای رفع این است که امر متوجه شده به شی ء برداشته شده، در مرکبات ارتباطی، امری که از شی ء برداشته می شود، امر مستقل نیست و در ضمن امر به کل است، رفع آن امر ضمنی به جزء با رفع امر به کل است، ثبوتاً و سقوطاً استقلال ندارد، پس، رفع امر جزئی به این است که شارع امر به کل را که مشتمل بر این جزء است، برداشته، حالا ـ اگر کل ده جزء دارد، یک جزء آن همان است که مورد اکراه قرار گرفته، امر به این ده جزئی برداشته شده، حالا بخواهیم آن امر نه جزئی را اثبات کنیم، دلیل خارج می خواهد و ادله حدیث رفع این را اثبات نمی کند، لذا می گویند که حدیث رفع رافع است و واضع نیست. حالا اینکه مرحوم آخوند در کفایه ادعا کرده که عرف اینها را به منزله استثنا می فهمد، ایشان نیز همین مطلب را متعرض است که رفع امر جزئی با رفع امر به کل است، ولی حالا درباره اینکه امر به ده جزء که نداریم، به چه دلیل به نه جزء دیگر امر وارد شده، ایشان ادعا می کند که عرف به شکل استثناء می فهمد، یعنی آن مقداری که از این مجموع مرکب مورد اکراه قرار گرفت، برداشته شده، و بقیه ثابت است، این را ادعای ظهور عرفی می کند، حالا ـ ممکن است این را بعداً مورد بحث قرار دهیم، مرحوم آقای خوئی که این را قبول ندارد، اشکال می کند.

ولی مطلبی هست که اصلاً مورد غفلت واقع شده، و آن این است که گاهی متعلق رفع ماهیت حاصله در ذهن است و گاهی شی ء موجود خارجی است، اگر رفع به محبوب مولی تعلق گرفت، متعلق رفع ماهیت می شود، می گویند نماز از حائض برداشته شده، یعنی امر ندارد و ذمه او مشغول نیست کأنه اگر بخواهیم خارجی فرض کنیم، باید ذمه او فرض کنیم، می گوید این برداشته شده، از زن ها جهاد برداشته شده، مراد جهاد موجود خارجی محقق شده نیست، همانطور که اوامر به ماهیات تعلق می گیرد مانند اینکه نماز بخوانید که به موجود خارجی تعلق نمی گیرد، رفعی که به محبوب مولی تعلق بگیرد که اگر نبود، مأمور به قرار می گرفت، این قهراً به ماهیت تعلق می گیرد، چون می خواهد امر آن را بردارد، اما اگر به مبغوض مولی تعلق گرفت، مبغوض در عهده شخص نیست و نقیض مبغوض بر عهده او است، اگر گفتند مبغوض را برداشته، یعنی موجود خارجی مبغوض را برداشته، اگر گفتند شرب خمر عن اکراه برداشته شد، بر عهده شخص لازم نبود که شراب بخورد، مراد شرب خمر موجود خارجی است، متعلق اکراه و ما استکرهوا علیه مبغوض مولی است، مبغوض مولی که مورد اکراه قرار گرفت، رفع شده، اینجا مراد از اینکه ما استکرهوا علیه رفع شده، یعنی آن که معلول استکراه است، در اثر استکراه خلافی قرار گرفته بود که اگر خلاف نبود آثاری داشت، حدیث رفع این را برمی دارد، این رفع ید از موجود خارجی به حسب آثار آن است، عن اکراه شرب خمر شده، آثار شرب خمر مانند حد برداشته می شود و آن شی ء موجود خارجی کالعدم فرض می شود، این تعبیر عرفی نیست که بخواهند بگویند حرمت شرب خمر را برداشتم، بگویند شرب خمر را برداشتم، برداشتن در جائی تعبیر می شود که ثبوت فرضی بشود و بعد بردارند، و این یا ذمه و یا خارج است، واجبات به نحوی و لو اقتضاءاً تقربی در ذمه اشخاص دارد، این برداشته می شود، اما محرمات در ذمه نیست و نقیض آن در ذمه است، این که برداشته می شود، موجود خارجی برداشته می شود، این که خارجاً محقق شده، برداشته می شود، یعنی آن آثار را دیگر ندارد. بنابراین، رفع ما استکرهوا علیه که امر آن را برمی دارد، ما استکرهوا علیه امر ندارد و مبغوض است، ایشان می گوید امر به نقیض آن را برمی دارد، ما می گوئیم خود موجود خارجی را برمی دارد، بنابراین، شارع می گوید اگر غذا خوردی، صائم نیستی، تشریعاً به اکل اثری برای صائم بار کرده، و آن این است که أنت لست بصائم، شارع می گوید اگر از روی اکراه غذا خوردی، این لست بصائم برداشته شده و دیگر درباره تو صائم نیستی گفته نمی شود، و نتیجه این است که قضا به کسی مترتب شده که لیس

بصـائم، این قضـا دارد، پس، قضـا برداشـته می شود، امـا اینکه عمـل صـحیح است، به نظر مختار نفی در نفی عرفاً همان اثبات است، نماز را ترک نکردید عرف همان نماز را بجا آوردید، می داند، اینکه اینها با هم فرق داشته باشد، دقت عقلی مخصوص به بعضـی از حوزه هـای علمی است، این عبـاره اخری است، بنـابراین، صـحت عمل نیز اثبات می شود، مرحوم میرزای قمی در فساد و همچنین در اینکه قضا دارد، در هر دو مرحله شبهه دارد و ملازم نمی داند، ممکن است فاسد باشد و قضا نداشته باشد.

ص: ۳۹۰

خلاصه، ما می گوئیم آن که از ادله بالمطابقه استفاده می شود، این است که شخص در اثر اکراه نماز نخوانده، و این به حسب ادله عامه اعاده یا قضا دارد، اما اینکه خود نماز اکراهی صحیح باشد و بتوان به آن اقتدا کرد، به این بستگی دارد که آیا نفی در نفی عباره اخرای اثبات هست یا نیست که نظر مختار این است که عباره اخری است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۰ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع ارتکاب مفطرات به جهت تقیه، چهار اشکال مرحوم آقای خوئی به استدلال به روایت ابو عمر أعجمی را مورد نقل و نقد قرار می دهند.

اگر کسی برای مراعات تقیه یکی از مفطراتی را که عامه مفطر نمی دانند و امامیه مفطر می دانند، مرتکب شود، مسلماً کفاره و تعزیر ندارد، مورد اختلاف بطلان روزه است، اگر کسی بگوید که به طور کلی روزه مکره باطل نمی شود که اشهر همین بود، تقیه نیز یکی از مصادیق آن است و قضا اسقاط می شود، اما بنابر نظر مختار که اکراه موجب اسقاط قضا نیست، آیا این مورد تقیه به استناد نصوص خاصه تقیه استثنا شده است؟ بحث های کلی مربوط به تقیه در باب طهارت و صلات را بحث نمی کنیم و فقط آنچه مربوط به صوم و مسئله جاری است، مورد بررسی قرار می دهیم.

درباره تقیه در صوم، آنطور که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند، مستند عمده دو روایت است، بعضی روایات دیگر نیز هست که دلالت آنها برای مورد بحث بسیار ضعیف است که می گوید وظیفه شخص این است که عمل به تقیه کند، نتیجه اینها این نیست که عمل تقیه ای مجزی است، آنها روشن است و اینجا عنوان نمی کنیم، مرحوم آقای حکیم بر خلاف نظر مرحوم صاحب عروه به آنها استدلال کرده و مرحوم آقای خوئی به استدلال به آن دو روایت اشکال می کند.

ص: ۳۹۱

روایت اول، روایت ابو عمر أعجمی یا عجمی است، در رجال برقی عجمی دارد، از این روایت استفاده کرده اند که غیر از اینکه از نظر حکم تکلیفی در تقیه حکم تغییر می کند، از نظر وضعی و صحت عمل نیز چیزی که لو التقیه صحیح نبود، به وسیله تقیه صحیح می شود، مضمون روایت این است که در سه چیز تقیه نیست یا حضرت می فرمایند که من تقیه نمی کنم، به آن تعبیری که گفته شده در سه چیز تقیه نیست، می شود استدلال کرد، به خاطر اینکه ممکن است وظیفه حضرت تقیه نباشد و وظیفه دیگران باشد، حضرت می فرمایند در شرب نبیذ و حج تمتع و مس بر خفین تقیه نمی کنم، گفته اند حضرت می توانند طرف را محجوج کنند و ممکن است ما نتوانیم، زراره نیز همین را فهمیده که حضرت چنین انجام می دهند اما به ما نفرموده اند که شما حق ندارید تقیه کنید، عمده این تعبیرات است که لا دین لمن لا تقیه له، نه عشر دین در تقیه است، و در چند چیز تقیه نیست که یکی از آنها مس خفین است. اینکه می فرمایند در مس خفین تقیه نیست، این احتمال نیست که یکی از محرمات ذاتی مس بر خفین است، معنای آن این است که مس بر خفین صحت ندارد و مجزی نیست و در موارد دیگر تقیه

که یکی از آنها صوم است، صحت هست.

مرحوم آقای خوئی به استدلال به این روایت چهار اشکال ذکر کرده اند ؛ اشکال اول این است که سند روایت ضعیف است، چون ابو عمر أعجمی توثیق نشده است، محاسن برقی عن هشام بن سالم و عن أبی عمر أعجمی دارد، اگر آن نسخه صحیح باشد، روایت صحیح می شود، این روشن است، چون أبو عمر أعجمی در عرض هشام بن سالم ثقه است و ضرری به سند روایت نمی زند و بلکه مؤکد نیز می باشد، اینجا و لو محاسن مطبوع با واو عاطفه است، ولی وسائل از محاسن برقی بدون واو نقل می کند و ثابت نیست که در محاسن کدام صحیح است، و بر فرض که نسخه محاسن برقی با واو باشد (و این را من عرض می کنم که احتمال هست که حتی نسخه مرحوم صاحب وسائل نیز واو داشته و تصحیح اجتهادی کرده باشد)، ولی به دلیل اینکه همین روایت را کافی بدون واو نقل کرده، روایت ضعیف می شود، چون نمی دانیم کدام نقل درست است و نمی دانیم که ضعیف نیست.

ص: ۳۹۲

این اشکال اول ایشان ان قلت و قلت دارد، و آن این است که طبق مشهور این روایت اشکالی از نظر سند ندارد، مشهور می گویند اگر یکی از اصحاب اجماع در سند قرار بگیرد و قبل از آن سند معتبر بود، بعد از آن نیز معتبر است، در سند روایت ابن ابی عمیر قرار گرفته و سند تا ابن ابی عمیر صحیح است، سند کافی، علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر است، ابراهیم بن هاشم طبق تحقیق صحیح است، و سند محاسن، برقی از پدرش محمد بن خالد از ابن أبی عمیر نقل می کند، ولی مرحوم آقای خوئی و نظر مختار طبق نظر مشهور نیست، و اگر نظر دیگری باشد که بگوئیم اصحاب اجماع موجب اعتبار خبر نیست، ولی ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی اینگونه اند و فقط از ثقه نقل می کنند و بعد از اینها حتی روات با واسطه نیز ثقه هستند، بنابر این نظر، از همین سند وثاقت ابو عمر اعجمی استفاده می شود، ولی این را نیز ما نمی گوئیم و فقط مشایخ بدون واسطه را ثقه می دانیم، پس، بنابر نظر مختار از این ناحیه اشکال پیدا می کند. مطلب دیگری نیز هست که بنابر نظر مشهور، این روایت معتبر می شود، این مطلب بین آقایان مشتهر است و احتمال می دهم که مرحوم آقای خوئی نیز قائل باشد که در دوران امر بین زیاده و نقیصه باید اخذ به زیاده کنیم، شاگردان مرحوم آقای خوئی این را پذیرفته اند، یکی از این آقایان در مورد روایت مردد بین شیئاً و بشی ء می گوید بشی ء را ترجیح می دهیم، به خاطر اینکه حرف باء زیادی دارد، حتی اینگونه نیز زیاده را ترجیح داده است، اگر کسی چنین مبنائی داشته باشد، اینجا نمی دانیم که واو زیاد شده یا اینکه از کافی سقط شده، باید بگوید که باید اخذ کرد.

ص: ۳۹۳

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : و عن دارد و جمع بین هر دو کلمه است و تبدیل نیست.

ولی مطلب اصلی که مرحوم آقای خوئی آن را عنوان نکرده، این است که مطمئناً نسخه ای که مطبوع محاسن دارد، اشتباه است، اصلاً عبارت اینگونه است که عن هشام بن سالم و عن أبی عمر الاعجمی قال، اگر واو باشد، باید قالا تعبیر می شد، و در روایت نیز حضرت یا با عمر خطاب می نمایند، نسخه صحیح همان نسخه کافی است و احتمال می دهم که وسائل تصحیح اجتهادی کرده باشد، ممکن است نسخه محاسن اشتباه بوده و ایشان دیده که دو نفر راوی هست و خطاب تا آخر به یک نفر است. خلاصه، به نظر می رسد که راوی دو نفر نیست و فقط ابو عمر اعجمی است و از این ناحیه سند اشکال دارد.

اشکال دوم مرحوم آقای خوئی این است که می فرماید این روایت درباره اینکه در مس بر خفین تقیه نیست با روایت دیگری که اثبات تقیه در مس در خفین کرده، معارض است.

این فرمایش ایشان نیز قابل مناقشه است، به خاطر اینکه روایت معارض روایت ابو الورد است که حضرت می فرمایند کتاب الله اثبات کرده که مس بر خفین صحیح نیست و باید مس بر بشره باشد، این جایز نیست مگر اینکه تتقون عدواً أو تخافون ثلجاً علی رجلیکم، در این روایت تقیه را اثبات کرده، اما معمولاً ابو الورد را ثقه نمی دانند و مرحوم آقای خوئی نیز ثقه نمی داند، و بر فرض که ثقه باشد، بین این دو روایت جمع دلالی کرده اند که یکی از جمع ها همان یکی از اشکالات بعدی مرحوم آقای خوئی است که در اثر جمع بین روایات اشکال دیگری پیدا می شود، بنابراین، دیگر چهار اشکال نمی شود و این اشکال تعارض در ضمن اشکالی است که از جمع بین روایات برای حل تعارض مطرح می شود. البته به نظر می رسد که تعارضی وجود ندارد و جمع دیگری غیر از جمع هائی که شده، وجود دارد که نمی دانم کسی آن را گفته یا نگفته، و آن این است که روایت ابو الورد مربوط به تقیه از مخالفین در مذهب نیست، معلوم نیست مربوط به این باشد، معروف است که در جنگ ها کفش از پا بیرون نمی آوردند، اینجا از عدو تتقیه مراد همین ترس از دشمن و یا سرما و یخبندان است و به تقیه از مخالفین ارتباطی ندارد.

ص: ۳۹۴

اشکال سوم این است که اصلاً موضوعاً تقیه در این سه چیز نیست، چون سنی ها که مس بر خفین را الزام نمی کنند و فقط جایز می دانند، اینجا تقیه ای نیست، و در جائی که تقیه هست، این را دیگر تعیین نمی کند که وضعاً نیز صحیح است، ممکن است اجزاء نباشد. تعبیر مرحوم آقای خوئی با تعبیر مرحوم آقای حکیم در اینجا مختلف است، مرحوم آقای خوئی می فرماید که عامه قائل به تعیین مس بر خفین نیست، و مرحوم آقای حکیم می فرماید که عامه درباره مس بر خفین اختلاف مذاهب دارند و در این صورت جائی برای تقیه نیست.

به نظر می رسد که حمل بر هر دو وجه بعید است، اما حمل مرحوم آقای خوئی، به خاطر اینکه این مطلب اختصاصی به این سه چیز ندارد، پس، باید بگوئید که نماز خواندن در استتار قرص تقیه نیست، چون آنها قائل به تعیین نیستند، سابقاً این را شنیدم، اصل آن مسلم است، مرحوم آقای حاج سید صدر الدین صدر تألیف کتابی به نام لواء الحمد را شروع نموده بود، و آن درباره توافقات عامه و خاصه بود که زمینه اختلافات در عمل از بین برود و تقریب مذاهب شود، مثلاً همه هنگام ذهاب حمره نماز بخوانند، سنی ها که اشکال نمی کنند و مشهور امامیه نیز لازم می داند، همه بر طبق چیزهائی که همه جایز می دانند، عمل کنند و اختلافات را کنار بگذارند، ایشان می فرمود این به نفع شیعه است، به خاطر اینکه غالباً فتاوای شیعه مطابق احتیاط است. همانطور که ایشان می فرمود نظر شیعه غالباً مطابق احتیاط است، اگر مطابق نظر شیعه عمل شد، اختصاص به مس بر خفین ندارد و غالباً اینطور است، به صرف ازاله عین نجاست را پاک می دانند و ما پاک نمی دانیم، آنها ماء قلیل را معتصم می دانند و مشهور امامیه معتصم نمی دانند، این پیداست که مس بر خفین یک مسئله اختصاصی است. از مرحوم آقا محمد شریعت پسر مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی شنیدم که می گفت پدر ما مدعی شده بود که هیچ مسئله ای نیست که اجماع شیعه بر خلاف اجماع عامه باشد و تقابل بین دو مشهور هست، هر طرفی اتفاقی بود، طرف دیگر اتفاقی نیست و حد اقل موافقی با طرف مقابل دارد، و پدرم می خواسته این را بنویسد ولی بعضی مانع شدند. خلاصه، اینکه مرحوم آقای خوئی فرمود که به دلیل اینکه سنی ها مس بر خفین را الزام نمی کنند و فقط جایز می دانند، اینجا تقیه نیست، این حمل درستی نیست. و اما کلام مرحوم آقای حکیم که

می فرماید عامه در اینجا اختلاف مذاهب دارند و لذا تقیه نیست، به شهادت کتاب خلاف و تذکره عامه در سرتاسر فقه اختلاف مذاهب دارند و اختصاصی به این سه چیز ندارد.

اشکال چهارم این است که حکم تقیه وجوب عمل کردن مطابق نظر عامه است، اگر گفتند در این سه چیز تقیه نیست، معنای آن این است که واجب نیست و وجوبی ندارد، اما اینکه جایز نیست استفاده نمی شود تا بگوئید مقابل آن استفاده می شود که جایز است و به دلیل اینکه جواز منفی در باب خفین جواز وضعی است، چون از نظر تکلیفی حرمت نداشت، پس، می گفت جواز به نحو اجزاء در اینجا نیست، معلوم می شود که در جای دیگر جواز به نحو اجزاء است، معنا این نخواهد بود، معنا این می شود که در اینجا تقیه واجب نیست و در جای دیگر تقیه واجب است، اما این که واجب است تقیه کند، دیگر استفاده نمی شود که مجزی نیز هست.

ولی اگر گفتند که در این مورد تقیه نیست، استفاده می شود که مطابق حکم اولی آن است، وقتی می گویند در این موضوع تقیه ندارد، یعنی حکم اولی آن هر چه باشد، همان است، تقیه به عنوان ثانوی جعل شده، اینجا دیگر به عنوان ثانوی مطرح نیست و باید به سراغ عنوان اولی رفت، مرحوم آقای خوئی می فرماید در همه جا و حتی در اینجا تقیه هست منتها تقیه اینجا جوازی است و می توان به تقیه عمل نکرد و در جای دیگر الزامی است، در حالی که اینطور نیست، این خیلی خلاف ظاهر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع ارتکاب مفطرات به جهت تقیه، ابتدا، تفصیلی از مرحوم آقای حکیم در مسئله و اشکال مرحوم آقای خوئی به آن را نقل و نقد بررسی می نمایند، و سپس، ضمن بیان نظر مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند در مسئله دوران امر بین تخصیص و تخصص، اثبات قضا و صحت عمل یا اسقاط قضا به وسیله روایت ابی الصباح کنانی و روایات دیگر تخصصاً یا تخصیصاً مورد بررسی قرار می دهند، و در نهایت، مسئله ورود مانند مگس و دخان غلیظ و الغبار در حلق من غیر اختیار را مطرح می نمایند.

مرحوم آقای حکیم در بحث تقیه تفصیلی دارد، می فرماید که اگر عملی که بنابر فتوای امامیه ناقص است و بنابر فتوای عامه کامل است، به جهت تقیه انجام شود، مانند اینکه در هنگام استتار قرص افطار شود، روزه صحیح است، ولی اگر در روزی افطار شود که عامه به عنوان عید افطار می کنند و امامیه عید نمی دانند، این را دیگر نمی توانیم بگوئیم قضا ندارد، بین اینکه اصل روزه انجام نشود و بین اینکه ناقص انجام شود، تفصیل وجود دارد.

مرحوم صاحب جواهر می گوید معلوم نیست هیچکدام قبول باشد، در تقیه درباره موضوع که مصداقاً یا مفهوماً بین امامیه و عامه اختلافی باشد و به جهت تقیه مصداقی مطابق عامه انجام شده باشد، اینجا دلیل بر کفایت نداریم، ولی در نجاه العباد از این نظر برگشته و همان تفصیلی را قائل شده که مرحوم آقای حکیم اختیار کرده است.

ص: ۳۹۷

مرحوم آقای خوئی می فرماید بنابر نظر مختار ادله تقیه صحت عمل و سقوط قضا را اثبات نمی کند، ولی اگر قائل شدیم که اثبات می کند، وجهی برای تفصیل مرحوم آقای حکیم نیست، به خاطر اینکه همانطور که اضطرار به ارتماس یا به افطار به هنگام استتار قرص و پانزده دقیقه قبل از ذهاب حمره که عامه مبطل نمی دانند، روزه را ناقص می کند، همچنین اضطرار به اکل در روزی که عید نیست و عامه عید می دانند و اجتناب از مبطلات در بقیه روز روزه را ناقص می کند، اگر عمل اضطراری کفایت کند، در هر دو کفایت می کند، و فقط اگر به کلی عمل انجام نشود، کفایت نمی کند، مانند اینکه نمازی بین الطلوعین انجام نشود که به حسب

فتوای امامیه لازم باشد و به حسب رأی عامه غیر لازم یا حرام باشد، این فرق را می توانیم قائل شویم، این اشکال را مرحوم آقای خوئی در مورد کلام مرحوم آقای حکیم مطرح می کند.

ولی به نظر می رسد که این اشکال مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم آقای حکیم وارد نیست، مرحوم آقای حکیم تصریح می کند که نمی توانیم با ادله اضطرار عمل را تصحیح کنیم، ایشان به ادله تقیه که قسم خاصی از اضطرار است، استناد می کند، می گوید مفاد ادله تقیه این است که اگر عملی بر طبق نظر عامه صحیح باشد و بر طبق نظر امامیه باطل باشد، اگر به جهت تقیه این عمل انجام شد، مجزی است، مرحوم آقای حکیم از روایت ابو عمر اعجمی که می گوید تقیه در مسح بر خفین

نیست یعنی

عمـل جایز است، اسـتظهار کرده که اگر عملی که مطابق با رأی عامه صـحیح است و بنابر نظر امامیه لولا التقیه صـحیح نیست، انجام شود، این عمل صحیح است، اگر به هنگام استتار قرص و پانزده دقیقه قبل از ذهاب حمره افطار شود، روزه صحیح است، بر اسـاس قـانون مسـتفاد از برخی روایات حکم به صـحت می کنیم، ولی اگر روزی که عامه عیـد می داننـد و امامیه عیـد نمی داننـد، افطـار شـود و در بقیه روز از مفطرات اجتنـاب شـود، اگر این که در روزی که عیـد است، افطـار شـود و در بقیه روز از مفطرات اجتناب شود، از نظر عامه صحیح باشد، می گفتیم مجزی است، اما این بر طبق نظر عامه و نظر امامیه باطل است و تقیه ای نیست که موجب صحت عمل باشد.

ص: ۳۹۸

اینجا عرض می کنم که آنطور که استظهار کردیم که مفاد روایت ابو الصباح کنانی این است که شخص هر کار بکند و مراد از کار نیز اعم از فعل اثباتی یا ادامه عدم ازلی باشد، اگر هر کدام از اینها به جهت تقیه باشد، در روایت می گوید شخص از ناحیه اثری که بر ترک مترتب شده، در سعه است، ما می گوئیم اگر در روز آخر ماه مبارک رمضان که عامه به عید حکم کرده اند، به استناد حکم اینها روزه ترک شود، چون افطار در آن روز ترک روزه است، شارع می فرماید شما از ناحیه این ترک در سعه هستید، یعنی دیگر تعزیر نمی شود و قضا و عقاب اخروی ندارد، پس، می توانیم بگوئیم چه تقیه در کیفیت عمل مطابق با عامه باشد و چه به جهت تقیه ترک شده باشد، از ناحیه ترک مشکلی نیست و شارع می فرماید در سعه است، پس، لازم نیست قضا کند. اگر بخواهیم اثبات صحت عمل کنیم، با ادله تقیه اثبات صحت مشکل است، و اگر بخواهیم اسقاط قضا کنیم، قضا را می توانیم بگوئیم که می گوید هر چیز اختیاری که فعلاً یا ترکاً انجام شود، از ناحیه آن شرعاً هر حکمی بار شده، در سعه است، جنبه ضیق برداشته می شود، پس، قضا ندارد.

اینجا مطلبی می خواهم عرض کنم، و آن این است که مکرراً عرض کرده ام که بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند در مسئله دوران امر بین تخصیص و تخصص در جائی توافق نظر و در جائی دیگر اختلاف نظر وجود دارد.

اگر اکرم العلماء و لا تکرم زیداً بود و دو زید عالم و جاهل بود، در اینجا مرحوم شیخ و مرحوم آخوند می فرمایند نسبت به زید عالم که نمی دانیم از تحت اکرم العلماء خارج شده، با اصاله العموم می گوئیم باید زید عالم احترام شود، اصاله العموم می گوید اراده جدی اکرم العلماء شامل این مورد شده و احترام او لازم است.

ولی اگر اکرم العلماء بود و قطعی بود که این شخص حاضر احترام ندارد یا معلوم بود که زید معین احترام ندارد، از اکرم العلماء به اراده جدی این فرد اراده نشده، منتها معلوم نیست که آیا عالم است و اراده نشده یا اصلاً جاهل است، اینجا مرحوم

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع ارتکاب مفطرات به جهت تقیه، ابتدا، دلالت روایت ابو عمر أعجمی بر اسقاط قضا را منکر می شوند، و سپس، ضمن نقل و نقد اشکال مرحوم آقای خوئی به استدلال به روایت ابی الصباح کنانی، قائل به سقوط قضا می شوند.

اگر از نظر سند به روایت ابو عمر اعجمی اشکال نکردیم، مشکل است بتوانیم از نظر دلالت تمام بدانیم، چون اینگونه استدلال کرده اند که یکی از مقدمات مطلب این است که اینجا احتمال اینکه نفس مسح بر خفین تکلیفاً جایز نباشد، منتفی است، پس، اینکه می گوید در اینجا تقیه نیست و در جای دیگر هست، ناظر به وضع است، در جای دیگر عمل با تقیه تصحیح می شود ولی در اینجا با تقیه تصحیح نمی شود. این مقدمه چندان واضح نیست که مسح بر خفین ذاتاً ممنوعیتی نداشته باشد، در باب نماز در بعضی از موارد که خون بین حیض و استحاضه مشتبه است، بین آقایان مشتهر است و تعبیر رایج از قدیم این است که اگر ثابت نشد، احتیاط در جمع بین تروک حائض و اعمال مستحاضه است یعنی نماز را رجاءاً بخواند ولی وارد مسجد نشود و با شوهر مباشرت نداشته باشد، ولی به نظر مختار این مطلب اشکال دارد، در روایتی مشابه این را ابو حنیفه گفته بود و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام آن را تخطئه نمودند، آنجا می گوید زنی پس از زایمان خونی می بیند و بین قابله ها در اینکه این خون نفاس یا خون ناشی از زخم است، اختلاف پیش می آید، به ابو حنیفه رجوع می کنند و او می گوید تعیین کردن این مشکل است، احتیاط آن این است که بین تروک حائض و اعمال طاهر جمع شود، راوی می گوید به حج مشرف شدم و در آن سال حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نیز به حج مشرف شده بودند، پیغام دادم که می خواهم شما را زیارت کنم، حضرت فرمودند چند ساعت که از شب می گذرد و خلوت می شود، در منی در فلان چادر هستم، به آنجا بیا، بعد می گوید چند ساعت که از شب گذشت و آمد و شدها کم شد و صدای پا نمی آمد، به خیمه ای که حضرت بودند، رفتم، غلام سیاهی بیرون خیمه بود و اسم من را پرسید و اذن ورود به خیمه گرفتم و وارد شدم و حضرت این طرف و آن طرف نگاهی کردند تا کسی نباشد، گفت من موضوع را گفتم و حضرت فرمودند که اینجا جای احتیاط نیست، اگر حیض باشد، نماز خواندن حرام و اگر نباشد، واجب است، دوران امر بین محذورین است، بعد حضرت می فرمایند که اگر اطراف پنبه خون باشد، خون زخم است، و اگر همه پنبه را دربر گرفته، خون نفاس است، از این استفاده می شود که نماز حرمت ذاتی دارد. حالا مسح بر خفین و لو رجاءاً انجام شود، ولی عملاً تقریباً امضای بدعت عامه است، این چندان روشن نیست که اشکالی نداشته باشد و احتمال حرمت در آن هست. اگر این را نیز نگوئیم و بگوئیم که در انجام رجائی احتمال حرمت نیست و اگر چیزی باشد، بطلان و لغویت است، اگر کسی به جهت تقیه مطابق سنی ها وضو گرفت و مجبور شد به همین اکتفا کند و نماز بخواند، کسانی مانند مرحوم سید که مجزی نمی دانند،

می گوینـد عمل به وظیفه تکلیفی کرده ولی بایـد قضا کند، حالا اگر روایات بگوید که در آنجا باید اینگونه عمل کند و بعداً اعاده کنـد، ولی این درباره مسح بر خفین جایز نیست که بخواهـد اینگونه عمل کند و تا آخر نیز اعاده نکند و نماز قضا شود، این با آنجا تفاوت دارد و در اینجا بایـد وقت حفظ شود و این کا انجام نشود، قابل تصویر هست که بگوئیم تقیه مثبت صـحت عمل نیست، خلاصه، نمی توان به این روایت اسـتدلال نمود، اجزاء بر خلاف قواعـد اولیه است و این روایت نمی توانـد آن را در اینجا اثبات کند.

روایت دیگر، روایت ابی الصباح کنانی است که همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموده، سند صحیح است، ما صنعتم من شی ء أو حلفتم علیه من یمین فی تقیه فأنتم منه فی سعه، درباره حلفتم این را عرض کنم که از امور رایجه در نزد سـنی ها که ما به آن قائـل نیستیم، حلف به طلاـق و عتـاق و صـدقه ما یملك است، مراد از حلف این است که کسـی برای اینکه فعلاً یا ترکاً به عملی ملتزم شود، گـاهی اسم جلاـله را می برد و می گویـد و الله این کار را انجام می دهم یا نمی دهم، گاهی موجود بزرگی را که باید عظمت او ملاحظه شود، مقدمه برای فعل یا ترک قرار می دهد، سـنی ها امور مهمی مانند طلاق و عتاق را در مقابل انجام دادن یا ندادن کاری قرار می دهند، امامیه این را باطل می دانند و از روایات استفاده می شود که موجب تعزیر نیز هست، حالا تقیه منشأ شد که چنین حرفی زد، روایت می گوید فأنتم منه فی سعه.

مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد جواب از اسـتدلال به این روایت از مطـالبی که قبلاًـ گفتیم معلوم می شود که آن آثار سـخت مترتب بر فعلی که انسان انجام می دهد، در اثر تقیه منتفی است، ولی این روایت آثار مترتب بر ترک را که ملازم الفعل است، شامـل نیست، و در اینجـا می خواهیم اثر مترتب بر ترک ماننـد قضا را برداریم، و بعـد می فرمایـد که بلکه ممکن است بگوئیم کفـاره نیز برنمی دارد و فقـط مؤاخـذه را برمی دارد، کسـانی که برای نجات مؤمنی قسم خلاف می خوردنـد، این روایات می گوید که اینها مؤاخذه ای ندارند.

اینکه ایشـان بعـد به وسـیله بلکه ترقی می کننـد، وجهی برای آن نیست، به خاطر اینکه کفاراتی که در باب قسم هست، کفاره مؤاخـذه است، عقوبتاً برای حلف کفاره قرار داده شـده و کفاره جبران مانند کفاره شـخص مسن که نمی تواند روزه بگیرد که یکفر عن کل یوم بمد، نیست، کفاره برداشته نمی شود، نباید بگوئیم که بلکه کفاره ثابت است و آن را نیز برنمی دارد.

ولی در مورد اصل اشـکال مرحوم آقای خوئی عرض می کنم که در آیاتی مانند الناس مجزیون بأعمالهم ان خیراً فخیر ان شـراً فشر ، من یعمل مثقال ذره خیراً یره و من یعمل مثقال ذره شراً یره، این آیات فقط ناظر به محرمات نیست و ترک واجبات را نیز شامل است، همانطور که اثر شرب خمر در روز قیامت ظاهر می شود، اثر ترک صلاه نیز در روز قیامت ظاهر می شود، تعبیر ما صنعتم من شـی ء در روایت به فعـل اختصـاص نـدارد و شامـل ترک واجب نیز می شود و همان ترک قبلی را که تحت اختیار انسان است، ادامه دهـد، این تعبیر اعم از ادامه عـدم ازلی و احداث چیز جدیدی باشد، بنابراین، می توانیم بگوئیم این شخصـی که مأمور شد که یک جزء از روزه ده جزئی را بجا نیاورد، به دلیل اینکه ارتباطی است، در حقیقت روزه را ترک کرده، شارع می فرمایـد اگر به جهت تقیه فعـل یا ترکی انجام شـد، شـما در سـعه هستیـد، در اثر ترک روزه بایـد قضا کنـد، قضا و تعزیر و مؤخـذات اخروی مترتب به ترک روزه است، می فرمایـد اگر تقیه منشأ فعـل یـا ترکی شـد، از نظر تبعـاتی که برای این فعل و ترک هست، شـما در سـعه هستیـد، پس، قضـا و تعزیر و مؤخـذات اخروی نـدارد، می توانیم به وسـیله این حکم کنیم که قضـا ندارد، البته

ص: ۴۰۲

صحت عمل اثبات نمی شود، بین اسقاط قضا و صحت عمل فرق وجود دارد و نتیجه در اینجا ظاهر می شود که در ماه مبارک رمضان بعد از بطلان امساک تأدبی لازم است، ولی اگر در روزه های دیگر باطل شده باشد، لزوم امساک ندارد، اگر بگوئیم که این فقط اثبات قضا می کند و به صحت عمل ناظر نیست، ممکن است بگوئیم که در روزه های دیگر که در اثر تقیه واجب را ترک کند، این تبعه که بعد قضا کند، برداشته می شود، ولی اینطور نیست که عمل صحیح باشد که در نتیجه حق به هم زدن داشته باشد و اگر به هم بزند، ممکن است کفاره ای داشته باشد، دیگر محکوم به صحت نیست ولی اسقاط قضا می شود، و در حج نیز اخیراً نظر مختار همین شد که اگر کسی موافق عامه انجام داد، احتیاج به اعاده ندارد، این محل ابتلا هست که در وقوفین مانع می شوند، اگر درباره ماه یقین نیز داشته باشد که درست نمی گویند، به نظر مختار این نیز مجزی است، به نظر می رسد که اینجا باید حکم به سقوط قضا کنیم.

بحث دیگری مرحوم آقای خوئی فرموده، ایشان مانند مرحوم صاحب عروه عدم اجزاء را اختیار کرده اند، بعد می فرماید در مسئله تقریبی هست که اینجا بگوئیم عمل مجزی است و حکم به صحت کنیم و بگوئیم تقیه بر این عمل خارجی که انسان انجام می دهد، منطبق می شود، همین عمل مصداق برای تقیه است، و چون این عمل عن اضطرار واقع شده و به جای روزه ده جزئی للضروره روزه نه جزئی گرفته، بنابر مبنای مختار که اوامر اضطراری مجزی است، شارع همین نه جزئی را عند الضروره قبول کرده و مانند روزه ده جزئی مختار می باشد، بر این اساس، بگوئیم کفایت می کند. و بعد خود ایشان اشکال می کند که معلوم نیست تقیه مستقیم به خود عمل منطبق باشد، تقیه اقتضا می کند که انسان جان خود را حفظ کند و مقدمتاً برای حفظ جان این عمل را انجام می دهد، نتیجه اجزائی که در باب امر اضطراری گفته شده، صحت این عمل نیست.

حالا می خواهم کلام ایشان را اینگونه تقریب کنم، حالا کلام ایشان واقعاً به این برگشت می کنـد یا نمی کند، می خواهم این را عرض کنم که گاهی شارع می گوید در اثر تقیه شـما موظف هستید روزه ای بگیرید که همه شرائط و خصوصیات روزه را داشـته باشـد و فقط جزء دهم مورد اضـطرار را نداشـته باشـد، اگر این باشد، معنای آن این است که این عمل صـحیح و مجزی است، ولی معمول در اینگونه موارد ضـرورت هـا، برای تقیه و دفع خطر، صورت عمل کفایت می کنـد، اگر در جائی امر شـد که به گونه ای انجام دهیـد که جان شـما محفوظ بمانـد، اگر فاقـد قصـد قربت و شـرائط پنهان و ناپیدا باشد، جان محفوظ می ماند، این امر به صورت عمل است و امر به صورت عمل را تصـحیح نمی کند، پس، اگر برای دفع شـر دشمن عملی انجام داد، بـا ادله عـامه ماننـد ادله تقیه نمی توانیم حکم به اجزاء کنیم، این بحث تقریباً تمام است، جزئیاتی مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی دارند، ملاحظه بفرمائید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۴اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسـئله شـرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع ارتکاب مفطرات به جهت تقیه، ابتدا، تفصـیلی از مرحوم آقای حکیم در مسئله و اشکال مرحوم آقای خوئی به آن را نقل و نقد بررسی می نمایند، و سـپس، ضـمن بیـان نظر مرحوم شـیخ انصاری و مرحوم آخونـد در مسـئله دوران امر بین تخصـیص و تخصـص، اثبات قضا و صحت عمل یا اسقاط قضا به وسیله روایت ابی الصباح کنانی و روایات دیگر تخصصاً یا تخصیصاً مورد بررسی قرار می دهند، و در نهایت، مسئله ورود مانند مگس و دخان غلیظ و الغبار در حلق من غیر اختیار را مطرح می نمایند.

ص: ۴۰۴

مرحوم آقـای حکیم در بحث تقیه تفصـیلی دارد، می فرمایـد که اگر عملی که بنابر فتوای امامیه ناقص است و بنابر فتوای عامه کامـل است، به جهت تقیه انجـام شود، ماننـد اینکه در هنگـام اسـتتار قرص افطار شود، روزه صـحیح است، ولی اگر در روزی افطار شود که عامه به عنوان عیـد افطار می کننـد و امامیه عید نمی دانند، این را دیگر نمی توانیم بگوئیم قضا ندارد، بین اینکه اصل روزه انجام نشود و بین اینکه ناقص انجام شود، تفصیل وجود دارد.

مرحوم صاحب جواهر می گویـد معلوم نیست هیچکـدام قبول باشـد، در تقیه درباره موضوع که مصـداقاً یا مفهوماً بین امامیه و عامه اختلافی باشـد و به جهت تقیه مصـداقی مطابق عامه انجام شـده باشـد، اینجا دلیل بر کفایت نداریم، ولی در نجاه العباد از این نظر برگشته و همان تفصیلی را قائل شده که مرحوم آقای حکیم اختیار کرده است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید بنابر نظر مختار ادله تقیه صـحت عمل و سـقوط قضا را اثبات نمی کند، ولی اگر قائل شدیم که اثبـات می کنـد، وجهی برای تفصـیل مرحوم آقـای حکیم نیست، به خـاطر اینکه همانطور که اضـطرار به ارتماس یا به افطار به هنگـام اسـتتار قرص و پانزده دقیقه قبل از ذهاب حمره که عامه مبطل نمی داننـد، روزه را ناقص می کنـد، همچنین اضـطرار به

اکـل در روزی کـه عیـد نیسـت و عـامه عیـد می داننـد و اجتنـاب از مبطلاـت در بقیـه روز روزه را نـاقص می کنـد، اگر عمل اضـطراری کفایت کنـد، در هر دو کفایت می کنـد، و فقط اگر به کلی عمل انجام نشود، کفایت نمی کند، مانند اینکه نمازی بین الطلوعین انجام نشود که به حسب

ص: ۴۰۵

فتوای امامیه لازم باشد و به حسب رأی عامه غیر لازم یا حرام باشد، این فرق را می توانیم قائل شویم، این اشکال را مرحوم آقای خوئی در مورد کلام مرحوم آقای حکیم مطرح می کند.

ولی به نظر می رسد که این اشکال مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم آقای حکیم وارد نیست، مرحوم آقای حکیم تصریح می کند که نمی توانیم با ادله اضطرار عمل را تصحیح کنیم، ایشان به ادله تقیه که قسم خاصی از اضطرار است، استناد می کند، می گوید مفاد ادله تقیه این است که اگر عملی بر طبق نظر عامه صحیح باشد و بر طبق نظر امامیه باطل باشد، اگر به جهت تقیه این عمل انجام شد، مجزی است، مرحوم آقای حکیم از روایت ابو عمر اعجمی که می گوید تقیه در مسح بر خفین نیست یعنی

عمل جایز است، استظهار کرده که اگر عملی که مطابق با رأی عامه صحیح است و بنابر نظر امامیه لولا التقیه صحیح نیست، انجام شود، این عمل صحیح است، اگر به هنگام استتار قرص و پانزده دقیقه قبل از ذهاب حمره افطار شود، روزه صحیح است، بر اساس قانون مستفاد از برخی روایات حکم به صحت می کنیم، ولی اگر روزی که عامه عید می دانند و امامیه عید نمی دانند، افطار شود و در بقیه روز از مفطرات اجتناب شود، اگر این که در روزی که عید است، افطار شود و در بقیه روز از مفطرات اجتناب شود، از نظر عامه صحیح باشد، می گفتیم مجزی است، اما این بر طبق نظر عامه و نظر امامیه باطل است و تقیه ای نیست که موجب صحت عمل باشد.

ص: ۴۰۶

اینجا عرض می کنم که آنطور که استظهار کردیم که مفاد روایت ابو الصباح کنانی این است که شخص هر کار بکند و مراد از کار نیز اعم از فعل اثباتی یا ادامه عدم ازلی باشد، اگر هر کدام از اینها به جهت تقیه باشد، در روایت می گوید شخص از ناحیه اثری که بر ترک مترتب شده، در سعه است، ما می گوئیم اگر در روز آخر ماه مبارک رمضان که عامه به عید حکم کرده اند، به استناد حکم اینها روزه ترک شود، چون افطار در آن روز ترک روزه است، شارع می فرماید شما از ناحیه این ترک در سعه هستید، یعنی دیگر تعزیر نمی شود و قضا و عقاب اخروی ندارد، پس، می توانیم بگوئیم چه تقیه در کیفیت عمل مطابق با عامه باشد و چه به جهت تقیه ترک شده باشد، از ناحیه ترک مشکلی نیست و شارع می فرماید در سعه است، پس، لازم نیست قضا کند. اگر بخواهیم اثبات صحت عمل کنیم، با ادله تقیه اثبات صحت مشکل است، و اگر بخواهیم اسقاط قضا کنیم، قضا را می توانیم بگوئیم که می گوید هر چیز اختیاری که فعلاً یا ترکاً انجام شود، از ناحیه آن شرعاً هر حکمی بار شده، در سعه است، جنبه ضیق برداشته می شود، پس، قضا ندارد.

اینجا مطلبی می خواهم عرض کنم، و آن این است که مکرراً عرض کرده ام که بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند در مسئله دوران امر بین تخصیص و تخصص در جائی توافق نظر و در جائی دیگر اختلاف نظر وجود دارد.

اگر اکرم العلماء و لا تکرم زیداً بود و دو زید عالم و جاهل بود، در اینجا مرحوم شیخ و مرحوم آخوند می فرمایند نسبت به زید عالم که نمی دانیم از تحت اکرم العلماء خارج شده، با اصاله العموم می گوئیم باید زید عالم احترام شود، اصاله العموم می گوید اراده جدی اکرم العلماء شامل این مورد شده و احترام او لازم است.

ولی اگر اکرم العلماء بود و قطعی بود که این شخص حاضر احترام ندارد یا معلوم بود که زید معین احترام ندارد، از اکرم العلماء به اراده جدی این فرد اراده نشده، منتها معلوم نیست که آیا عالم است و اراده نشده یا اصلاً جاهل است، اینجا مرحوم

شیخ می فرماید به دلیل اینکه دوران امر بین تخصیص و تخصص است، اگر این عالم باشد و وجوب احترام نداشته باشد، تخصیص اکرم العلماء خواهد بود، و اگر جاهل باشد، اکرم العلماء دیگر تخصیص نخورده، و ما مطابق قانون دوران امر بین تخصیص و تخصص حکم می کنیم که این شخص عالم نیست، می گوئید العلماء یجب اکرامهم، عکس نقیض آن من لا یجب اکرامه فلیس بعالم است، فرض این است که این شخص معین و مشخص احترام ندارد، کبرای من لا یجب اکرامه فلیس بعالم که عکس نقیض آن قضیه است، با این صغری ضمیمه می شود، می گوئیم هذا لا ـ یجب اکرامه و من لا یجب اکرامه فلیس بعالم فهذا لیس بعالم، پس، اگر در موارد دیگری برای عالم حکمی بار شده باشد، به همین وسیله آن حکم دیگر در موارد دیگر بار نمی شود، خصوص اینجا که

معلوم است که وجوب اکرام ندارد، نتیجه در جای دیگر ظاهر می شود و جای دیگر احترام ندارد، چون فرض کردیم عالم نیست، اگر در جای دیگر حکم را بر جاهل بردند، احکام جاهل بار می شود، این مطلبی است که مرحوم شیخ قائل است که با عکس نقیض قضیه، نتیجه در جای دیگر می گیرد.

ولی مرحوم آخوند می فرماید که عکس نقیض در مسائل ریاضی و برهانی درست است، چون اگر چیزی قطعی شد، عکس نقیض آن نیز قطعی است، و حجیت قطع ذاتی است، ولی در اصاله العموم که می خواهیم استناد کنیم، این عمومات ادله قطعیه نیست، عکس نقیض این قضیه العالم یجب اکرامه، قضیه ظنی می شود، خود عموم آن ظنی است منتها حجت است، حالا این را بحث می کنیم کجا حجت است، و عکس نقیض قضیه نیز ظنی می شود، و برای حجیت امور ظنی یا باید دلیل شرعی باشد و یا بناء عقلاء باشد که شرع امضا کرده باشد و ردع نکرده باشد، احتیاج به دلیل دارد، در شک در مراد از دلیل بنای عقلاء اخذ به عموم است، اما در جائی که از اکرم العلماء می دانیم که این شخص چه عالم و چه جاهل باشد اراده نشده، اینجا که شک در مراد نیست، اصاله العموم در دوران امر بین تخصیص و تخصص اجرا کنیم و با عکس نقسض در جای دیگری بخواهیم نتیجه بگیریم، چنین بنای عقلائی نیست، اطمینان و علم عرفی نیست و فقط قانون است، جائی که نمی دانیم قانون در مورد اراده شده، باید قانون را حفظ کنیم و اخذ کنیم.

حالا من عرض می کنم که اگر در این مسئله که گفتیم به وسیله روایت ابی الصباح کنانی که می گوید شخص به جهت تقیه هر کاری که انجام دهد، از نظر احکام شرعی در سعه است، گفتیم که قضا ندارد، ما می گفتیم اینکه عمل صحیح است، با این اثبات نمی شود، این مسئله بر اختلاف بین مرحوم شیخ و مرحوم آخوند مبتنی می شود، بنابر نظر مرحوم شیخ می گوئیم بعد از اینکه به وسیله روایت ابی الصباح کنانی ثابت شد که قضا ندارد، حالا نمی دانیم عملی که انجام داده، فاسد است و شارع آن را صوم ندانسته و در عین حال قضا را اسقاط کرده، این تخصیص ادله ای است که می گوید کسی که ترک صوم کرده، علیه القضاء، و اگر گفتیم که شارع شخص را صائم دانسته، سقوط قضا بالتخصص می شود، اگر مبنای مرحوم شیخ را گفتیم، صحت عمل اثبات می شود، اما مبنای مرحوم آخوند را قائل شدیم، صحت عمل اثبات نمی شود و فقط قضا ساقط است. در اینجا با مرحوم آخوند موافق هستم، چون اصاله العموم را در حقیقت اصلی از اصول می دانیم و اماره ای از امارات نیست، و اگر اماره باشد، مانند اطمینان نیست که حکم علم داشته باشد، دلیلی بر حجیت عکس نقیض آن نداریم، این بحث تمام است.

اذا کانت اللقمه فی فمه و اراد بلعها لنسیان الصوم فتذکر وجب اخراجها و ان بلعها مع امکان القائها بطل صومه بل تجب الکفاره ایضاً، و کذا لو کان مشغولاً بالاکل فتبین طلوع الفجر. این بحث ندارد.

اذا دخل الذباب أو البق أو الدخان الغلیظ أو الغبار فی حلقه من غیر اختیاره لم یبطل صومه و ان أمکن اخراجه وجب و لو وصل الی مخرج الخاء. اگر این امور بدون اختیار از حلق گذشت، بلعیدن آنها موجب بطلان نیست ولی خلاف شرع است. مرحوم آقای خوئی اینجا نوشته اند که این واضح است، وجهی که سابق درباره مانند مگس و پشه می فرمود، این بود که اینها مذکی نیست، قهراً جایز نیست وارد جوف شود. به نظر ما می آمد که ادله تذکیه به حسب تفاهم عرفی در مورد چیزی است که شأنیت تذکیه داشته باشد و تذکیه نشود، آن را غیر مذکی یا میته می گویند، در چنین اطلاقی ظهور ندارد که اینها را شامل شود،

ص: ۴۰۹

اگر از این صورت انصراف نداشته باشد، اقلاً ظهور در عموم ندارد. و به عنوان خبائث نیز مرحوم آقای خوئی قبول نکرد که آیه شریفه اکل خبائث این موارد را شامل شود و نظر مختار نیز همین است، البته عرض کردم که ممکن است خبیث بودن اینها را از جهتی اثبات کنیم که این است که طبع سالم از آن تنفر کند، و مواردی که خود شخص با دید واقع بینی خود تنفر پیدا می کند، مثلاً ـ زنا و سرقت و گناهان از خبائث است و از قرآن نیز استفاده می شود، و چیزی که عرف خبیث می داند، اگر شرع آن را ردع نکرده باشد، آن نیز خبیث است، این را سابقاً عرض کردیم، بنابراین، خبائث عرفی که شرع ردع نکرده، مصداق برای خبیث می دانیم، لذا می توانیم با ادله اکل خبائث بگوئیم که اکل اینطور امور جایز نیست. منتها بحث این است که خود اینها می گویند بعد از اینکه وارد حلق شد، بلعیدن مصداق اکل نیست و روزه باطل نمی شود، چون اکل مبطل است که مرحوم سید و مرحوم آقای خوئی نیز قائل شدند، بله، اگر ضرر کلی داشته باشد، ادله اضرار شامل آن می شود، پس، اولاً نمی دانیم که اکل خبائث این را شامل شود. و ثانیاً، به چه دلیل دخان غلیظ را ملحق کنیم؟ و در مورد غبار، خود ایشان آنجا تقسیم کردند و آقایان نیز دارند، گاهی غباری مانند غبار دقیق و آرد است که خوردن آن حلال است، به چه دلیل بگوئیم اخراج غبار تکلیفاً واجب است، خلاصه، مطلب واضح نیست.

اذا غلب علی الصائم العطش بحیث خاف من الهلاک یجوز له أن یشرب الماء مقتصراً علی مقدار الضروره. برای این به دو روایت استناد شده ؛ یکی موثقه عمار الساباطی و دیگری خبر مفضل بن عمر است، و مرحوم آقای حکیم حکم می کند که این روزه باطل است، و لو ضرورت است ولی ضرورت مصحح عمل نیست و ایشان تقیه را مصحح عمل می داند.

ص: ۴۱۰

موثقه عمار فی الرجل یصیبه العطاش حتی یخاف علی نفسه قال یشرب بقدر ما یمسک رمقه و لا یشرب حتی یروی المؤیده بروایه مفضل بن عمر و ان کانت ضعیفه السند قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان لنا فتیات و شباناً لا یقدرون علی الصیام من شده ما یصیبهم من العطش قال فلیشربوا بقدرٍ ما تروی به نفوسهم و ما یحذرون، اینها اینطور خوانده اند، یعنی به قدری بنوشند که ما تروی به نفوسهم که سیراب نشوند و ترسی نداشته باشند، اما به نظر می رسد که احتمال زیادی هست که بقدر با تنوین نباشد و به ما اضافه شود، یعنی به مقداری که سیراب شوند، مجاز هستند و وحشت نکنند که خلاف کردیم، شارع ارفاق کرده، ممکن است این باشد، که مفاد این قهراً غیر از موثقه عمار می شود و به بحث مربوط نمی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۶ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع ارتکاب مفطرات به جهت تقیه، ابتدا، استدراکی نسبت به سقوط قضا در ترک اصل روزه بیان می نمایند، و سپس، در این فرع که به دلیلی خاص کسی دچار عطش می شود، ضمن بررسی متن و دلالت موثقه عمار ساباطی قائل به لزوم قضا می شوند، و همچنین اکتفا به مقدار ضرورت در نوشیدن آب در ماه مبارک رمضان را لازم می دانند.

.... تقریبی می کردم که قضا ساقط می شود و می گفتم که روایت ابی الصباح کنانی می گوید اگر کسی به جهت تقیه کاری انجام دهد، از ناحیه آن عمل در سعه است و منظور از این عمل اعم از فعل و ترک است، قهراً اگر کسی در روز آخر ماه مبارک رمضان به جهت تقیه بر اساس حکم عامه به عید روزه را ترک کرد، از ناحیه ترک روزه در سعه است و قضا و کفاره ندارد.

ص: ۴۱۱

بعد متوجه مطلبی شدم که حق با کسانی است که گفته اند قضا ساقط نیست، و مفاد روایتی ضعیف السند نیز عدم سقوط قضا است که امام علیه السلام به جهت تقیه در روزی که برای عامه عید بود، روزه را افطار نمودند و فرمودند که روزه را افطار کنم و بعد قضا کنم بهتر از کشته شدن است، این روایت نیز بگوئیم بر طبق قاعده است، بیان مطلب این است که قضای نماز و روزه غیر از کفاره است، کفاره با آن شیئی که به خاطر آن کفاره داده می شود، مباین است، ولی قضا همان است که در وقت انجام نشده و در خارج از وقت انجام می شود منتها در وقت دارای صد درجه مصلحت و در خارج از وقت پنجاه درجه است، در جائی که مصلحت قابل تدارک باشد، برای درک مقداری از مصلحت دستور قضا داده می شود. بر این اساس، در اثر تقیه که شخص می تواند قضا کند، به استناد تقیه مقداری از مصلحت از بین رفته و از این ناحیه در سعه است و کفاره و عقاب اخروی ندارد، اما این روایت مقداری از مصلحت را که مورد تقیه نیست، شامل نمی شود، این نظیر این است که کسی به دیگری صد تومان بدهکار است، به جهت اضطرار یا اکراه یا تقیه پنجاه تومان را نمی تواند بپردازد، پنجاه تومان دیگر ساقط نیست و باید بپردازد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر عمل تقیه ای باشد، ممکن است از آن روایت استظهار شود که در مسح بر خفین نیست، کأنه در بقیه وضعاً صحیح حساب شده، ولی در موارد دیگر در هیچ موردی مجزی نمی دانیم، حالا درباره حج از اینکه سیره قائم بوده، در تمام دوران ائمه هیچ سؤال نشده که مطابق وقوف اینها انجام داده ام، چکار باید بکنم، این مطلبی اساسی و محل ابتلای عمومی است و باید هر سال از آن سؤال می شد، هیچ سؤال نشده، بعد از نماز، حج از سایر موضوعات بیشتر روایت دارد اما هیچ سؤال نشده است، پیداست که ائمه همانطور حج انجام می دادند که سنی ها انجام می دادند، فقط آنجا قبول دارم، حالا اگر هم در باب نماز قبول کنیم، ولی درباره روزه و موضوعات دیگر نمی گویم.

ص: ۴۱۲

اذا غلب علی الصائم العطش بحيث خاف من الهلاك يجوز له أن يشرب الماء مقتصراً علی مقدار الضروره و لكن يفسد صومه بـذلك و يجب عليه الامسـاك فی بقيه النهار اذا كان فی شـهر رمضان، و اما فی غيرهـد من الواجب الموسع و المعين فلا يجب الامساك و ان كان أحوط فی الواجب المعين. برای اين به دو روايت استناد شده ؛ يكی موثقه عمار الساباطی و ديگری روايت مفضل بن عمر است كه به نظر مختار بايد آن را نيز معتبر دانست.

موثقه عمار فی الرجل يصيبه العطاش حتی يخاف علی نفسه قال يشرب بقدر ما يمسک رمقه و لا يشرب حتی يروی.

روايه مفضل بن عمر قـال قلت لابی عبـد الله عليه السـلام ان لنا فتيات و شـباناً لا يقـدرون علی الصـيام من شـده ما يصـيبهم من العطش قال فليشـربوا بقدر ما تروی به نفوسـهم و ما يحذرون. اينها بقدرٍ با تنوين خوانده اند، يعنی به قدری بنوشـند كه سيراب نشونـد، اما به نظر می رسـد كه احتمال زيادی هست كه بقـدر با تنوين نباشـد و به ما اضافه شود، يعنی به مقـداری كه سيراب شونـد، مجاز هسـتند و وحشت نكننـد كه خلاف كرديم، شارع ارفاق كرده، ممكن است اين باشد كه قهراً مفاد اين روايت غير از موثقه عمار می شود و به بحث مربوط نمی شود، حالا اين روايت دوم بماند.

فعلاً بحث درباره روايت عمار ساباطی است، در تمام كتبی كه مراجعه كردم، عبارت روايت اصابه العطش است و در عروه نيز عطش را عنـوان كرده، ولی در كـافی عطـاش ذكر شـده، به اين جهت مورد بحث قرار گرفته، بسـياری ماننـد مرحوم محقق در معتبر و مرحوم علامه در منتهی و مرحوم صاحب مـدارک و شـهيد اول، اين روايت را برای فروع مسـئله ذو العطاش ذكر كرده اند، و عده ای ديگر گفته اند كه اين مربوط به مسـئله ذو العطاش نيست و درباره كسی است كه مرض عطش ندارد و متعارف است اما به خاطر جهتی ماننـد فعاليت زياد يا ازدحام جمعيت عطش غلبه می كند كه اگر آب نخورد، خطر دارد. به نسـخی كه مراجعه نمودم، تمام كتبی كه تصـريح شـده كه از مرحوم شـيخ يا من لا يحضـر نقل كرده اند، عطش نوشـته اند و فقط مرحوم صـاحب وسائـل هر سه كتـاب را به عنوان عطاش ذكر كرده است، شايـد حـدود پانزده كتاب كه اين روايت را نقل كرده انـد، عطش نوشـته اند، حتی كسانی كه در ذيل بحث عطاش آورده اند، عطش نقل كرده اند، و مرحوم محقق اردبيلی نيز در مجمع الفائده عطاش نقل كرده كه احتمال هست از كافی اخذ كرده باشد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : کلمه عطش آورده اند، منتها حالا چگونه معنا کرده اند، آن بحث دیگری است، در روضه المتقین می گوید در کافی عطاش است ولی در تهذیب و من لا یحضر عطش است، اینها نسخه اصلی تهذیب در دست داشتند.

پس، آن که باقی می ماند این است که نسخه کافی چگونه است؟ مرحوم آقای خوئی می فرماید آن که از مرحوم شیخ در تهذیب که قریب العهد به زمان مرحوم کلینی است، نسخه های معتبر و حتی مقابله شده با نسخه اصل که این اواخر بوده و از کافی نقل می کند نیز عطش است، و روایت مستقیم از کتاب عمار ساباطی نیز که کافی از آنجا نقل کرده و مرحوم شیخ در باب زیادات نقل کرده، عطش است، بنابراین، این احتمال که نسخه کافی اشتباه باشد، بسیار قوی است. و بعد ایشان مطلبی اضافه دارد که لغویین و آقایانی که عطاش را معنا کرده اند، گفته اند داء لا یروی صاحبه، و در روایت عمار هست که بنوشد ولی سیراب نشود، از اینکه از سیراب شدن نهی کرده، معلوم می شود سیراب شدن در او هست منتها می گوید که سعی کند که سیراب نشود، اگر عطاش باشد، قهراً سیراب نمی شود و اختیاری نیست تا او را نهی کنند که سیراب نشود، این عطش است که

سیراب شدن و نشدن در او متصور است، این قرینه بر این است که عطش صحیح است و عطاش صحیح نیست، مرحوم آقای خوئی به این نکته ظریف توجه کرده است.

با برخی از پزشکان که صحبت کردم، گفتند که هیچ موردی وجود ندارد که سیراب موقت نشود، منتها مریض عطشی از افراد متعارف خیلی زودتر تشنه می شود و تعداد دفعات نوشیدن آب او از دیگران بیشتر است، بنابراین، اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست.

ولی اصل فرمایش ایشان که باید نسخه کافی اشتباه باشد، درست است، و این را نیز اضافه می نمایم که نسخه کافی را که با نسخ معتبر بسیار مهم مقابله نمودم، بهترین نسخه که در باب صوم هست، قطعه ای به خط ملا فتح الله کاشانی مفسر است، این اصح از تمام نسخه هائی است که تاکنون دیده ام، اشتباهاتی که در کافی قطعی است، در آنجا صحیح آن آمده است، اینجا دیدم که اختلاف نسخه نوشته و عطش و عطاش نوشته است، نسخه کافی که دست ما هست نیز اختلاف دارد، حالا غیر از آن که در دست مرحوم شیخ بوده است، از این رو، این روایت عمار ساباطی به مسئله ذو العطاش مرتبط نیست و به کسی مربوط است که به جهتی خاص دچار عطش شده است که می گوید به مقدار ضرورت آب بنوشد ولی سیراب نشود.

حالا- چنین شخصی که دچار عطش می شود و ذو العطاش نیست، و عروه نیز در ذو العطاش نیاورده و مستقل آورده، آیا در اینجا بر اساس این روایت همینطور است که باید به مقدار ضرورت اکتفا شود یا این را به استحباب حمل کنیم؟ برخی جمعاً بین الادله به استحباب کرده اند، به خاطر اینکه این را آقایان دیگر نیز گفته اند که یکی از مجوزاتی که روزه بر شخص واجب نیست، این است که مریض باشد یا روزه گرفتن احداث مرض کند، در روایت نیز هست که من خاف علی عینیه من الرمق فلیفطر، آن عمومات و قواعد اقتضا می کند که روزه لازم نباشد، این به گونه ای با آن ادله معارضه دارد، دیگر نمی توان مطمئناً به این روایت اخذ نمود، چون ممکن است این روایت از باب استحباب باشد و به روایات دیگر اخذ شود که می گوید روزه موجب مریض شدن مستنا است، و ممکن نیز هست که این روایت مخصص آن روایات باشد، هر دو ممکن است و یکی بر دیگری اولویتی ندارد، و مقتضای اصل نیز برائت است، منتها احتیاط استحبابی این است که به این اکتفا کند. و برخی نیز ادعا کرده اند که صوم نیز باطل نیست، همانطور که در اکراه برخی گفته اند که صوم صحیح است، اینجا نیز گمان شده که همین مقدار بنوشد و صوم او صحیح است و گفته اند که چون در روایت نیز اشاره نشده که بعداً قضا کند، سکوت در این روایت نیز قرینه بر این است که می خواهد بگوید صوم او نیز صحیح است. ولی اینطور نیست، اینکه می گوید به مقدار ضرورت بنوشد، قواعد عامه کلی که می گوید کسی که افطار کند، باید قضا کند، آن عمومات شامل می شود، آنها مقدم بر سکوت این مورد است، سکوت در اینگونه موارد چندان ظهور معتنا بهی ندارد، عمومات اقتضا می کند که مفطر باشد و مفطر که شد، قضا نیز با عمومات ثابت شود، بنابر این دو مقدمه عمومات قضا ثابت می شود، حق در مسئله این است که این قضا دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : عمومات می گوید اکل و شرب افطار است، منتها شارع اجازه داده است، اجازه با بطلان وضعی منافات ندارد.

منتها آیا لازم است کسی که به عطش دچار شده، در نوشیدن آب به مقدار ضرورت اکتفا کند؟ در ماه مبارک رمضان ممکن است بگوئیم که لازم است، چون در آنجا امساک پس از بطلان نیز لازم است، و در غیر ماه مبارک رمضان ایشان می فرماید لازم نیست. سابقاً مطلبی عرض می نمودم که باید توجه داشت که با اینجا خلط نشود، می گفتیم اگر کسی در بعد از ظهر غیر ماه مبارک رمضان به وسیله نیت و قصد افطار یا مفطر روزه خود را ابطال کند، لازم است امساک کند، چون کفاره مترتب شده، از کفاره حرمت استفاده می کردیم و می گفتیم لازم است امساک کند، در ذهنم هست که مرحوم آقای خوئی نیز این را در جائی دارد، ولی اگر به غیر از نیت به وسیله یکی از مفطرات ابطال کند، بین قبل و بعد از ظهر تفاوتی نیست و امساک لازم نیست، فقط در ماه مبارک رمضان است که در ابطال به غیر از نیت و به وسیله یکی از مفطرات امساک لازم است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در این فرع که به دلیلی خاص کسی دچار عطش می شود، ضمن بررسی متن و دلالت روایت مفضل بن عمر، با استدراکی در مطلب جلسه گذشته، حکم مسئله را در روزه ماه مبارک رمضان و سایر روزه ها نسبت به اجزاء و اقتصار به مقدار ضرورت در نوشیدن آب را بنابر استناد به عمومات ادله اضطرار و بنابر روایات خاصه بیان می نمایند، و سپس، در فرع رفتن به جائی که اضطرار به افطار آورد، پس از بیان اشکال مرحوم آقای حکیم به کلام مرحوم سید و پاسخ مرحوم آقای خوئی از این اشکال، اشکالی به کلام مرحوم سید و مرحوم آقای خوئی ذکر می فرمایند، و در نهایت، فرع جماع در حالت نسیان و تذکر در اثناء را مطرح می نمایند.

ص: ۴۱۶

بحث سندی روایت مفضل بن عمر را به فرصت دیگری موکول می کنیم، متن این روایت در کتب مختلف نقل شده است، در بیشتر کتاب ها و کتاب های معتبر که پیداست نسخه ناسخین نیز نیست، عبارت اول روایت این است که ان لنا فتیات و شباناً، مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی، دختران و مردان جوان ترجمه می کند، و همه نسخه های کافی نیز همینطور است بجز نسخه ای که شیاباً است، آن نسخه اشتباه است، ولی نسخه معتبر تهذیب اینگونه است که ان لنا فتیاناً و بنیات، در چاپی های معمول و بنات دارد ولی نسخه ای که شهید ثانی تصحیح کرده و از نسخه ورام بن وراث مقابله شده، بنیات دارد، بنات چندان تناسبی ندارد، می خواهد همسن بودن پسران و دختران در سنین پائین را بگوید، می خواهد بگوید که در اوایل سنین تکلیف هستند و چندان قوی نیستند که روزه برای آنها مشکل نداشته باشد، به حسب احتمال یا ظاهر روایت حضرت می فرمایند که به مقداری که سیراب شوند، محذوری ندارد.

مرحوم صاحب حدائق با تصریح به اینکه محدثین اینگونه نمی گویند، بر خلاف دیگران می گوید ظاهر این روایت این است که این سؤال در مورد اشخاص صغیر کمتر از سن تکلیف است که برای تمرین روزه می گیرند.

این خیلی خلاف ظاهر است، ایشان می خواهد بگوید که این روایت مربوط به مسئله جاری نیست و مربوط به روزه تمرینی است گرچه محدثین این را برای روزه تمرینی نیاورده اند، کأنه می خواهد بگوید محدثین اشتباه کرده اند.

این روایت بر مختار آقایان دلالت ندارد، ولی جمعاً بین این روایت و روایت عمار ساباطی، می توانیم به گونه ای عبارت روایت را بخوانیم که با مختار آقایان تطابق کند، کلمه ما را نافیه بخوانیم و بگوئیم ان لنا فتیات و شباناً لا یقدرون علی الصیام من شده ما یصیبهم من العطش قال فلیشربوا بقدرٍ ما تروی به نفوسهم و ما یحذرون، به مقدار ضرورت اکتفا کنند و وحشتی نداشته باشند که صدمه ای به آنها بخورد.

ص: ۴۱۷

در جلسه گذشته مطلبی می خواستم عرض کنم ولی گویـا در اثر غفلت خلاف آن را عرض کردم، و آن این است که گاهی در باب حج عموم ادله اضـطرار برای ضرورت مجوز عملی می شود ولی به دلیل خوف اقدامی بر خلاف وظیفه اولیه انجام می دهند و بعد کشف می شود که خوفی نبوده، مثلاً طواف و سعی را به خاطر ترس از اینکه بعداً نتوانند انجام دهند، به وسیله ادله اضـطرار بر وقوفین مقـدم می کنند و بعد معلوم شد که می توانند انجام دهند، اینجا فتوای متعارف این است که مجزی نیست و بعـد که تمکن دارنـد، بایـد بجا بیاورنـد، ولی اگر بر اساس عمومات ادله اضـطرار نباشد و بر اساس روایات خاصه باشد، سؤال کرده که زنی است که می ترسـد که بعـداً نتوانـد، می گویـد مقدم کند، در اینجا آقایان می گویند که اطلاق مقامی اقتضا می کنـد که مجزی است، اگر مجزی نباشـد، بایـد بگوینـد که مقـدم کند و اگر بعداً کشف شود که می تواند، باید انجام دهد، از سکـوت نسبت بـه ایـن مطلـب اسـتظهار می شـود که مجزی است. به این جهت، به نظر می رسـد که اینجـا که می پرسـند اگر اشخاصی روزه بگیرند و آب نخورند، تلف می شوند، حضرت می فرمایند به مقدار ضرورت آب بخورند، به دلیل اینکه تذکر داده نشـده که مجزی نیست، اسـتظهار می شود که مجزی است، لـذا مطـابق این که مرحوم علاـمه در جـائی از منتهـا و مرحوم صیمری در غـایه المرام فرموده انـد، این روزه صـحیح است و نیـازی به قضا نـدارد. اما اینکه آیا اقتصار به مقـدار ضـرورت در نوشیدن آب اسـتحبابی یا وجوبی است، اکثر کسانی که این مسئله را از ذو العطاش جـدا کرده اند و علی حده ذکر کرده اند، قائل به وجوب و لزوم شده اند، منتها برخی قائل به صـحت شده اند و برخی قضا را لازم دانسـته اند و برخی متعرض قضا نشده اند و در مسئله سکوت کرده اند، به نظر می رسد که واجب است به مقدار ضرورت اقتصار کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : روایت فقط درباره آب است، در مورد ضرورت به غیر از آب باید از عمومات ادله اضطرار استفاده کنیم که دلالت بر صحت و اجزاء نمی کند و نمی توان الغاء خصوصیت نمود، شاید در مورد آب که خطر آن شدید است، قبول شده باشد و در سایر مایعات قبول نشده باشد، ادله عامه اضطرار مجوز تکلیفی است و اجزاء در آن نیست، این را ما قائل شویم.

حالا اینکه ایشان می فرماید به قدر ضرورت اکتفا شود، اگر کسی قائل به بطلان شد، وجهی ندارد که این روایت را علی نحو العموم اخذ کند، روزه که باطل شد، در غیر ماه مبارک رمضان بعد از انجام مفطر امساک تأدبی نیست و این امساک تأدبی به ماه مبارک رمضان اختصاص دارد. و احتمال دیگری هست که این روایت به واجب معین محمول باشد و استثناءاً اینجا اخذاً به اطلاق روایت در غیر ماه مبارک رمضان نیز گفته شود که پس از بطلان به وسیله نوشیدن آب امساک لازم است، چون در این روایت اسمی از ماه مبارک رمضان برده نشده است. ولی آقایان می گویند متفاهم یا قدر متیقن از این روایت ماه مبارک رمضان است، چون فروضی مانند استیجار یا نذر معمولاً در سؤال درج می شود، اینجا که این قیود نیست، به نظر می رسد که اگر به اختصاص به ماه مبارک رمضان حکم نکنیم، بر بیش از ماه مبارک رمضان ظهور ندارد، لذا مرحوم سید نسبت به تعمیم این دو روایت احتیاط استحبابی نموده و فتوا این است که این حکم برای ماه مبارک رمضان است، و اگر قائل به صحت شدیم که نظر مختار این است، بر بیش از ماه مبارک رمضان ظهور ندارد و در غیر ماه مبارک رمضان مجزی نیست، حتی بنابر صحت چنین ظهور عمومی ندارد، در عروه در بسیاری از مسائل به ذهنم می آمد که نیاز به حاشیه است، اما مراد ایشان بنابر ارتکاز خود ماه

مبارک رمضان بوده و قید نیاورده، موارد از اختصاصات ماه مبارک رمضان بوده ولی ایشان قید نیاورده، بر همین اساس است که این مسائل خیلی طبیعی ماه مبارک رمضان به ذهن می آید، لذا اینطور تعمیمات روشن نیست و مقتضای اصل برائت است.

لا یجوز للصائم أن یذهب الی المکان الذی یعلم اضطراره فیه الی الافطار باکراه أو ایجار فی حلق أو نحو ذلک، و یبطل صومه لو ذهب و صار مضطراً و لو کان بنحو الایجار بل لا یبعد بطلانه بمجرد القصد الی ذلک فانه کالقصد الی الافطار. اینکه می گفتم در عروه در بسیاری از موارد قید ماه مبارک رمضان را نمی آورد، یکی همین مسئله است، ممکن است صوم مستحب یا موسع باشد، اما با اینکه اینجا هیچکدام مراد نیست، قید ذکر نشده است، مراد ایشان بالارتکاز ماه مبارک رمضان است. حالا ایشان می فرماید اگر به جائی برود که مضطر به افطار شود، روزه او باطل می شود.

مرحوم آقای حکیم اینجا اشکال می کند که در اکراه که فعل اختیاری خودش است، مبطل است، می داند که اگر به آنجا برود، مجبور می شود که خودش افطار کند و از مفطرات صوم تعمد افطار است، این درست است، اما ایجار در حلق که فعل خود شخص نیست، چرا اشکال داشته باشد؟ قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار که می گویند اختیاریت با مقدمات برای ترتب عقاب کافی است، اینجا جاری نیست، اگر بداند که مبغوض شرع است و شارع می گوید نباید در حلق آب وارد شود و می داند که اگر به آنجا برود، در حلق او آب می رود، اینجا که می داند مبغوض شرع است و اینکه این مبغوض حاصل نشود، در اختیار او است اما او کاری می کند که مبغوض در ظرف خودش حاصل شود، این عقاب دارد، این در مواردی است که تعمد در ظرف عمل شرط نیست و فقط به نحوی اختیار داشته باشد، اینجا اختیار قبلی نیز برای صحت عقوبت کافی است، حفظ نفس واجب است، نباید به جائی برود که به دست دیگری کشته می شود، ولی در اکل و شرب تعمد معتبر است و در موضوع مبغوض شارع قید شده، قهراً رفتن به جائی که ایجار در حلق می شود، نظیر این است که اگر کسی بخوابد، یقیناً محتلم می شود، این اشکالی ندارد، و مرحوم سید نیز در یکی از مصادیق این مسئله راجع به قی تردید داشته و احتیاط کرده، اگر غذائی بخورد که در روز بدون اختیار دچار قی می شود، آنجا ایشان فتوا به تحریم نداده و الاحوط فرموده است، مرحوم آقای حکیم می فرماید مواردی که در ظرف عمل اختیار نیست ولی به وسیله مقدمات خارج بوده، در اینجا دلیلی بر حرمت و مبغوضیت نیست تا به عدم جواز حکم کنیم.

ص: ۴۲۰

مرحوم آقـای خوئی از اشـکال مرحوم آقای حکیم اینگونه پاسـخ می دهـد که احتلام با ایجار در حلق تفاوت دارد، در احتلام موضوعی که مورد نهی شـرع واقع شده، شامل احتلام نمی شود، مانند جماع و اسـتمناء تحریم شده که بر احتلام منطبق نیست، لذا آنجا اشـکالی ندارد، ولی در اکل و شـرب از خود روایات استفاده می شود که رفتن به جائی که آب و غذا در حلق ریخته می شود، مبغوض شـرع است، چون در صـحیحه محمد بن مسـلم می گوید اگر از سه یا چهار چیز اجتناب شود، دیگر مشکلی نـدارد، لا یضـر الصائم اذا اجتنب ثلاث خصال یا أربع خصال ؛ الشـراب و الطعام و النساء و الارتماس فی الماء. اینجا توضـیحی عرض کنم، اگر طعـام و شـراب به معنـای مصـدری شـرب و اکل بود، فرمایش آقای حکیم درست بود، شـرب و اکل از افعال است و در حلق ریختن فعل این نیست، مرحوم آقای حکیم نیز این را اکل و شـرب حساب کرده و فرموده که این شخص آکل و شـارب نیست، اگر این بود حق بـا آقـای حکیم بود. ولی در فرهنـگ لغت طعام بین مصـدر و ما یطعم مشترک است، و نوعاً مراد از طعام همان

مطعوم است، اما شـراب منحصـراً ما یشـرب است. سـیاق اقتضا می کنـد که اینجا مراد از طعام نیز همان معنای غالبی و ما یطعم است، می گوید که از مأکول و مشروب باید دور باشید، این دیگر مربوط به فعل شخص نیست و اگر به جائی برود که مأکول و مشروب در حلق او می ریزند، از مأکول و مشروب فاصله نگرفته، لذا می توانیم بگوئیم که این مبغوض شرع است.

این کلام مرحوم آقای خوئی مطلب خوبی است و این را نیز اضافه می کنم که از مجموع روایات استفاده می شود که اساس روزه مانند اکل و شرب است و باید گرسنگی و تشنگی درک شود و از بعضی از لذائذ جنسی فاصله گرفته شود، کسی که می داند اگر به جائی رود که از این لذائذ بهره مند خواهد بود، هرگاه دچار عطش شود، به جائی می رود که دیگران این زحمت را برای او بکشند و زحمت او را کم کنند، از مجموع روایات استفاده می شود که شارع نمی خواهد چنین چیزی واقع شود، تناسبات حکم و موضوع در توسعه و تضییق مفاهیم دخالت دارد، حتی اگر اکل و شرب بود، توسعه می دادیم، می گوئیم اجتناب از اکل و شرب مقدمه برای این است که انسان گرسنگی و تشنگی را درک کند، لذا حتی اجتناب از آمپول تقویتی نیز جای احتیاط قوی است.

ولی اشکال کلام مرحوم سید و مرحوم آقای خوئی این است که حالا نسبت به آن چند چیز ذکر شده با آن بیان قائل به توسعه شدیم و گفتیم حرام است، ولی به چه دلیل رفتن به جائی که بی اختیار غبار غلیظ به حلق می رود یا دچار قی می شود، مبغوض شرع است؟ مقتضای لا ـ یضر الصائم این است که غیر از چهار چیز اشکال نداشته باشد، برای اینکه مرحوم صاحب عروه به طور کلی حرام دانسته و مرحوم آقای خوئی کلام ماتن را تصحیح کرده، دلیلی وجود ندارد، مرحوم سید نیز در قی احتیاط کرده و فتوا نداده که مرحوم آقای حکیم به این اشاره کرده است. خلاصه، اگر بخواهیم بگوئیم باید تفصیل قائل شویم و بگوئیم در چهار چیز در صحیحه محمد بن مسلم جایز نیست و در بقیه اشکالی ندارد و دلیل بر بطلان نداریم.

ص: ۴۲۲

مسئله : اذا نسی فجامع لم یبطل صومه و ان تذکر فی الاثناء وجب المبادره الی الاخراج و الا وجب علیه القضاء و الکفاره. در دلیل وجوب مبادره به اخراج مرحوم آقای خوئی بیان خوبی دارد، ایشان می فرماید که از صحیحه محمد بن مسلم استفاده می شود که شخص باید از این مباشرت ها فاصله بگیرد، و در این جهت تفاوتی بین حدوث و بقاء نیست، حالا ایشان در باب ارتماس حرف داشت و می فرمود که معلوم نیست اگر در زیر آب اکراه مرتفع شود، بقاء در زیر آب اشکال داشته باشد، آن معلوم نیست ارتماس باشد، چون ارتماس مفهوم حدوثی است، ولی درباره جماع می فرماید فرقی بین حدوث و بقاء نیست، اینجا گفته شده که از زن باید اجتناب شود و در این جهت فرقی بین حدوث و بقاء نیست، اما در ارتماس گفته نشده که از آب اجتناب شود و گفته شده که باید از ارتماس که معنای حدوثی است، اجتناب شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله شرطیت اختیار در بطلان روزه به وسیله مفطرات بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در استنباط حکم فروع دارای شبهه لزوم مراعات در صوم، ابتدا، به دو اصل کلی مورد استناد در اینگونه موارد اشاره می نمایند، و سپس، قبل از بررسی روایات مسئله، مطالب کلی در جمع بین روایات بیان می فرمایند.

در عروه بعضی از چیزهائی که شبهه لزوم مراعات بوده و بعضی مکروهات را عنوان کرده، اما در اینجا فقط چیزهائی که مورد تعارض روایات واقع شده، بحث می کنیم و سایر موارد را که بحث علمی ندارد، مطرح نمی کنم.

ص: ۴۲۳

در اینجا دو اصل کلی ذکر شده که اگر ادله اجتهادی خاص نبود، مرجع قرار می گیرد ؛ یکی اصل عدم وجوب یا اصاله الاباحه است، و دیگری اصل اجتهادی عام است که در طول دلیل های اجتهادی خاص است، و آن صحیحه محمد بن مسلم است که می گوید لا یضر الصائم اذا اجتنب أربع خصال که اکل و شرب و نساء و ارتماس ذکر شده، گفته اند که اگر مانعیت بقیه برای صوم ثابت نشده، به این برای نفی تمسک می کنیم، این را سابقین گفته اند و متأخرین مانند مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی و مرحوم حاج آقا رضا همدانی نیز پذیرفته اند. من عرض می کردم که عرف تخصیص برخی امور را نمی پذیرد، گاهی تخصیص اینگونه است که عامی هست و مخصص ذکر نمی شود و ظاهر ابتدائی این است که مخصصی ندارد و بعد مخصص پیدا می شود و از ظهور ابتدائی عام رفع ید می کنیم و می گوئیم در مقام بیان مخصصات نبوده است، مثلاً در عروه می گوید یکی از موانع نماز خون است و بعد از مسائل بسیاری می گوید یستثنی من مانعیت الدم خون قروح و جروح و اقل از درهم، از جمع بین دو مقام استفاده می شود که در آنجا در مقام بیان مخصصات نیست، این جمع عرفی است. و گاهی تخصیص اینگونه است که عدد ذکر می شود، گفته می شود که چهار استثنا دارد، اعداد صراحت عرفی دارد و مراد غیر از آن نیست مگر اینکه به نحوی توسعه ای در خود عدد مثلاً۔ چهار شود، چیزی تنزیلاً یکی از آن چهار حساب شود، یا مقسم را به گونه ای در نظر بگیریم که غیر از آن چهار مراد نباشد، باید یا در مقسم تصرف شود و یا در اقسام تصرف شود و ملحقاتی

برای آنها در نظر گرفته شود و به نحوی در این چهار توسعه ای شود، در اینجا عرف نمی پذیرد که یکی از این تصرفات انجام نشود و مراد از چهار بیش از آن باشد، در مواقیت حج که پنج میقات و ده میقات ذکر شده، مقسم توسعه داده اند و گفته اند که مواقیت شخص مختار پنج میقات است و مواقیت بیشتر برای اعم از مکلف مختار و مضطر است و مواقیت بیش از آن برای اعم از مکلف و غیر مکلف است، اینها جمع عرفی دارد، اما اینکه مراد از خود عدد بیشتر باشد، این عرفی نیست، برای مسافر قیود و شرایطی ذکر شده، اینها قابل هست که گفته شود سفر حرام نباشد تا قصر شود، عن قصد باشد، اینها اشکالی ندارد و تقیید و تخصیص درست است، ولی دلیلی را که می گوید سفر هشت فرسخ است، نمی توان گفت که مراد بیش از آن است، البته ممکن است در خود هشت فرسخ

ص: ۴۲۴

تصرف شود و گفته شود که گرچه رفت و برگشت هشت فرسخ شود، لذا این تصرف که آقایان گفته اند که به وسیله ادله عدد را زیاد می کنیم، درست نیست، باید در اقسام یا در مقسم تصرف شود، اگر خواستیم در مقسم تصرف کنیم، در مواردی تمسک کردن آقایان به عنوان دلیل اجتهادی، اشکال پیدا می کند، فرضاً که در اقسام چهارگانه کذب علی الله و الرسول ذکر نشده، ممکن است دلیل آن این باشد که مقسم چیزی باشد که برای خاطر روزه اصل حرمت آمده، اینجا درست است که اشتداد پیدا می کند اما اصل حرمت آن به خاطر روزه نیست، لذا این در مقسم نیامده و در جای دیگر دلیلی گفته که این نیز مبطل است، و ممکن است بگوئیم لا یضر الصائم اذا اجتنب أربع خصال، یعنی به صوم از نظر حرمت وضعی ضرر نمی زند و مراد حرمت تکلیفی نیست، ممکن است جمعاً بین الادله بگوئیم که چیز دیگری نیز که داخل این چهار محرم نیست، حرام است، چون مقسم در آن چهار محرم چیزی است که وضعاً حرام باشد، و بعد از اینکه تصرف کردیم، ممکن است چیزی را که در روایات وارد شده که حرام است، بگوئیم که مراد حرمت تکلیفی است، یا مقسم را متعارف قرار می دهیم و می گوئیم متعارف چهار چیز است و چیزهای غیر متعارف خارج از مقسم است، لذا به این که در مواردی اگر متعارف گرفتیم، نمی شود تمسک کرد، و اگر لا یضر الصائم را به معنای حکم وضعی گرفتیم، نمی شود تمسک کرد، بسیاری توجه نکرده اند.

حالا ـ روایات را مورد بررسی قرار می دهیم، این مورد بحث قرار گرفته که روایات متعدد صحیح و موثق مؤید به روایات ضعیف وجود دارد که اگر شخص صائم آش را بچشد و آن را نبلعد، اشکالی ندارد، و در مقابل دو روایت وجود دارد که گفته چنین کاری انجام نشود ؛ یکی صحیحه علی بن جعفر است که مرحوم شیخ بدون سند نقل کرده، البته طریق مرحوم شیخ به کتاب علی بن جعفر طریق صحیحی است، مرحوم صدوق نیز به کتاب علی بن جعفر طریق صحیح دارد، و دیگری صحیحه سعید اعرج است.

قبـل از اینکه روایـات را بخوانم، در جمع بین این روایات مطالب کلی عرض کنم، گاهی یکی از دو دلیل ظاهر و دیگری نص است که به وسـیله نص در ظاهر تصـرف می کنیم، گاهی تصـرف به نحو تقیید و تخصیص است که به وسیله نصوصیت دلیلی تصـرف می کنیم، دلیلی اطلاق دارد و تقیید می خورد، این نوعی تصرف است که در ماده تصرف شده است، گاهی در دلیلیماننـد امر که ظاهر آن الزامی است بنابر اینکه ظاهر آن الزامی است، یا وجب علیکم که ظاهر آن الزامی است، به وسـیله دلیلی که صـریح در نفی الزام است، در آن تصـرف می کنیم، این اطلاق و تقییـد نیست، در دلیلی سؤال می شود و امام علیه السـلام می فرماینـد لا بأس، دلیل دیگری امر می کنـد که این را انجام بـده یا انجام نـده، به وسـیله لا بأس که صـریح در این است که لازم نیست یا حرام نیست، در دلیلی که ظاهر در وجوب یا حرمت است، تصـرف می کنیم، این یک قسم است. قسم دیگر این است که دو دلیـل متبـاین است و بین آنهـا جمع عرفی نیست، ولی گاهی شـی ء دیگری منشأ می شود که جمع عرفی بین آنها پیـدا شود، مثـل اینکه در روایـات از امـام علیه السـلام سؤال کرده انـد که گاهی وارد شـده که کفاره روزه ماه مبارک رمضان کفاره جمع است و در بعضـی روایات وارد شده که کفاره تخییر است، کدام درست است؟ حضـرت می فرمایند هر دو درست است، کفاره جمع در مورد افطار به حرام است و کفاره تخییر در افطار به حلال است، این دلیل ثالث ناظر و مفسـر آن دو دلیل دیگر است و حاکم بر آنها است. گاهی یک رتبه از این پائین تر است که آن نیز جمع عرفی دارد، نظر و تفسیر ندارد ولی بین دو صورت تفصیل داده،

دو دلیل العلماء یجب اکرامهم و العلماء لا یجب اکرامهم وجود دارد و دلیل ثالثی می گوید احترام علمای عادل واجب است و احترام علمای فاسق واجب نیست، این دلیل مفصل حکم حاکم را پیدا می کند که ناظر است، عرفاً این را شاهد جمع بین آن دو دلیل می دانند که ابتداءاً بین آنها تباین داشت. گاهی شاید یک درجه از این پائین تر باشد که چهار دلیل باشد، العلماء یجب اکرامهم، العلماء لا یجب اکرامهم، العلماء العدول یجب اکرامهم، الفساق من العلماء لا یجب اکرامهم، این نیز حکم دلیل مفصل را دارد، به خاطر اینکه دلیل اینکه می گوئیم دلیل مفصل رفع تنافی بین دو دلیل می کند، این است که این دلیل مفصل مشتمل بر دو قطعه است که هر قطعه ای از آن در مقابل عام مقابل اخص مطلق است و تخصیص می زند، به همین مناط اگر به جای یک دلیل با دو قطعه، دو دلیل که هر کدام دارای یک قطعه مستقل است، اقامه شود، این دو دلیل مفصل مشکل آن دو دلیل متباین دیگر را حل می کند، این نیز مرحله ای است و تا این مراحل هیچ حرفی نیست. یک مرحله دیگری هست که از این پائین تر است و از نظر جمع فی الجمله خفاء دارد، و آن این است که سه دلیل داشته باشیم که دلیل ثالث مفصل نیست بلکه نسبت به یکی از دو دلیل مباین دیگر اخص باشد، العلماء یجب اکرامهم، العلماء لا یجب اکرامهم، دلیل ثالث یا العلماء العدول یجب اکرامهم، یا الفساق من العلماء لا یجب اکرامهم، اینجا چه باید کرد؟ شاید مشهور در اینجا انقلاب نسبت باشد، ما نیز به انقلاب نسبت قائل هستیم، فروض مختلفی برای انقلاب نسبت هست، در این فرض شاید مشهور قائل به انقلاب نسبت باشند و با انقلاب نسبت مشکل دو عام متباین را حل کرده اند، به این تقریب که از آنجا که فرض این است که دلیل ثالث از یکی از دو عام متباین اخص است و آن را تخصیص می زند، اکرم العلماء العدول در مقابل لا تکرم العلماء اخص است و آن را تخصیص می زند و در نتیجه لا تکرم الفساق من العلماء می شود، اگر ابتداءاً اکرم العلماء، لا تکرم الفساق من العلماء بود، می گفتیم این خاص آن عام را تخصیص می زند، پس، بعد از اینکه لا ـ تکرم العلماء با اکرم العلماء العدول تخصیص می خورد، خاص می شود و در مقابل اکرم العلماء از تباین خارج می شود و عموم و خصوص مطلق می شود، آن لا تکرم الفساق من العلماء می شود و اکرم العلماء را تخصیص می زند و اکرم العلماء العدول می شود و نسبت از تباین به عموم و خصوص مطلق منقلب می شود و بین این دو دلیل جمع می شود، تا اینجا را آقایان نیز ذکر کرده اند.

غیر از این بحث دیگر این است که به طور کلی یکی از تصرفات جمع بین دو دلیل تصرف در هیئت است، فرض کنید هیئت اکرم العلماء ظهور در وجوب دارد و هیئت لا یجب اکرام العلماء صریح در عدم وجوب است و تصرف می کنیم و از ظهور رفع ید می کنیم، و یکی دیگر نیز تصرف عام و خاص و تقییدی است. حالا گاهی در جمع بین دو دلیل به یکی از دو نحو می توان جمع کرد، تخصیص یا تقیید و تصرف در هیئت ممکن است، دلیل خاصی به حسب ظهور چیزی اثبات می کند، ممکن است از این ظهور رفع ید کنیم و عموم عام را نیز حفظ کنیم، بگوئیم آن که می گوید واجب نیست، هیچ عالمی واجب نیست، و این که می گوید اکرام علماء غیر دین واجب نیست، از این جهت است که اصلاً اکرام علماء وجوب ندارد و استحبابی دارد، ظهور دلیلی را که می گوید اکرام علماء غیر دین واجب نیست، حفظ کنیم و بگوئیم واجب نیست، و در دلیلی که می گوید اکرم العلماء تصرف کنیم و بگوئیم آن ظهور وجوبی نیست و مطلوب است و قهراً با عدم وجوب منافاتی پیدا نمی کند، یا تصرف در هیئت نکنیم و در عموم تصرف کنیم و بگوئیم ظاهر اکرم العلماء وجوب است ولی علماء غیر دینی تخصیصاً خارج شده اند، تصرف عام و خاصی یا تصرف وجوب و مطلوبیتی کنیم، این دو جور تصرف ممکن است. اینجا بین علماء اختلاف است، ظاهراً بیشتر علماء تصرف اطلاق و تقییدی و عام و خاصی را بر تصرف در هیئت مقدم می دانند، ولی برخی دیگر که گویا در درر و همچنین مرحوم آقای سید احمد خوانساری اینگونه می گویند که تصرف در هیئت مقدم است، چون ظهور عام و مطلق در مقام بیان اقوای از لفظ ظاهر در وجوب است. حالا بنابر این مبانی باید روایات مسئله بررسی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در فروع دارای شبهه لزوم مراعات در صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرع چشیدن غذا در حال صوم، روایات مسئله و طرق جمع بین آنها را مورد نقل و نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، فرع علم به بلع در صورت چشیدن غذا را مطرح می نمایند.

در این مسئله آش و غذا چشیدن صائم روایات مختلف است، در جامع الاحادیث، ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۹، موثقه محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال لا بأس بأن یذوق الرجل الصائم القدر. مراد ذوق مرق القدر است.

روایت حسن بن زیاد عن أبی عبد الله علیه السلام نیز بعید نیست که معتبر باشد، حالا ـ به دلیل اینکه متوقف بر این نیست در سند آن بحث نمی کنیم، قال لا بأس للطباخ و الطباخه أن یذوق المرق و هو صائم. اینکه موضوع را طباخ و طباخه قرار داده، مفهوم ندارد ولی استفاده عام نیز از آن نمی شود، قهراً مورد حاجت برای طباخ است و نسبت به اشخاص غیر مورد حاجت اطلاق ندارد و تقییدی که نفی کند نیز ندارد.

روایت مقنع : لا بأس أن یذوق المرق اذا کان طباخاً لیعرف حلوه من حامضه.

صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام انه سئل عن المرأه الصائمه تطبخ القدر فتذوق المرق تنظر الیه فقال لا بأس. مراد از تنظر نفس نگاه نیست و مراد نگاه تحقیقی است که ببیند پخته شده یا نشده و چیزی کم و زیاد دارد یا ندارد.

ص: ۴۲۹

روایت مقنعه: قال الصادق علیه السلام لا ـ بأس أن یذوق الطباخ المرق لیعرف حلو الشی ء من حامضه. دعائم الاسلام نیز همینگونه است.

روایت حماد بن عثمان که در باب ۲۵ است، حماد بن عثمان قال سأل ابن أبی یعفور أبا عبد الله علیه السلام و أنا أسمع عن الصائم یصب الدواء فی اذنه قال نعم و یذوق المرق و یزق الفرخ.

روایت مسعده بن صدقعن أبی عبد الله علیه السلام قال ان فاطمه علیها السلام کانت تنزق للحسن ثم للحسین علیهما السلام و هی صائمه فی شهر رمضان.

جعفریاتباسناده عن جعفر بن محمد عن أبیه علیهما السلام ان رسول الله صلی الله علیه و آله کان ینزق الطعام للحسن و الحسین علیهما السلام یطعمهما و هو صائم.

در مقابل دو روایت ناهیه هست که هر دو صحیحه است، تهذیب به سند خودش از علی بن جعفر عن أخیه موسیعلیه السلام قال سألته عن الصائم یذوق الشراب و الطعام یجد طعمه فی حلقه، قال لا یفعل، قلت فان فعل فما علیه؟ قال فلا شی ء

علیه و لا ـ یعود. به دلیل اینکه معمول چشیدن برای شناخت طعم است، این قید خاصی در این روایت نیست، در این روایت عمل چشیدن از نظر تکلیفی مورد نهی قرار گرفته اما از نظر وضع حکم به صحت شده است. این روایت با روایت لا یضر الصائم اذا اجتنب أربع خصال وجه جمع دارد که مراد از آن روایت اضرار به صوم است و این روایت می گوید ضرری به صوم نمی رسد، ولی باید ببینیم وجه جمع با این روایاتی که لا بأس دارد، چیست.

ص: ۴۳۰

این روایات مستفیض که بسیاری از آنها نیز صحیح السند است، دال بر جواز است.

بسیاری از سابقین و لاحقین با جواز و کراهت بین این روایات جمع کرده اند، بین جواز صریح آن روایات و مبغوض بودن صریح این روایت به وسیله حمل به کراهت جمع کرده اند.

منتها حمل به کراهت تمام نیست، از روایت مسعده بن صدقه و جعفریات پیداست که سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا سلام الله علیها این بوده است و نمی توان گفت که بر این امر مکروه مداومت می نمودند.

صحیحه سعید أعرج قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الصائم أ یذوق الشی ء و لا یبلعه قال لا.

در جمع بین این دو دلیل که یکی غیر صورت حاجت را نهی کرده و دیگری بالاطلاق یا بالعموم تجویز کرده، آقایان دو جور جمع قائل هستند ؛ یک راه جمع این است که می گویند تخصیص می زنیم، اکرم العلماء در تمام علماء ظهور دارد، لا یجب اکرام زید صریح در این است که واجب نیست، گفته اند که وجوب عام را حفظ می کنیم و عموم آن را تخصیص می زنیم و زید را از تحت این عام خارج می کنیم. راه جمع دیگر این است که عموم را حفظ می کنیم و از ظهور آن در وجوب رفع ید می کنیم و می گوئیم یا استحباب یا اعم از وجوب و استحباب است، قهراً اینکه گفته احترام زید واجب نیست، عام تخصیص نخورده است. یا تصرف در عموم می شود یا تصرف در ظهور در وجوب می شود. به نظر می رسد که در اینجا جمع بین این دو دلیل مبتنی بر یکی از این دو نظر می شود. یک نظر این است که ادله مجوزه را تخصیص بزنیم و بگوئیم در صورت حاجت جایز است و مخصص آن روایت علی بن جعفر است، اول نسبت تباین بود و هر دو کلی بود و بعد از اینکه از روایت علی بن جعفر صورت حاجت را به دلیل روایت مسعده بن صدقه خارج کردیم و آن خاص شد و نهی آن صورت عدم حاجت شد، در مورد روایاتی که به عموم یا اطلاق صورت حاجت و غیر حاجت را جایز می داند، غیر صورت حاجت را به وسیله روایت علی بن جعفر خارج می کنیم و بین حاجت و غیر حاجت تفصیل می شود، این نظر است که مرحوم شیخ طوسی این را اختیار کرده و مرحوم علامه در منتهی قبول کرده و بعید نیست مقنع و مقنعه و نهایه و مبسوط که عنوان را طباخ قرار داده اند، همین را بگویند، و تهذیب نیز اصلاً تصریح کرده که عند الحاجه جایز است. نظر دیگر این است که عند عدم الحاجه کراهت دارد، تفصیل بین این است که اگر حاجت شد، کراهت ندارد و در صورت غیر حاجت کراهت دارد، لفظ را به کراهت حمل کنیم و به عموم یا اطلاق دلیلی که گفته جایز است، اخذ کنیم و بگوئیم همه افراد آن لا بأس و حرام نیست عند الحاجه و غیر الحاجه، این دو جور جمع

بین این دو دلیل است، پس، مطلب خیلی روشن نیست که بگوئیم اشکالی ندارد و مکروه است، حالا ـ ممکن است با تقریبی یک طرف را ترجیح دهیم، این درباره این روایت بود. روایت سعید اعرج نیز قرار شد که صورت حاجت را به دلیل روایت دیگر خارج کنیم، همین مطلب در روایت سعید اعرج نیز جاری است که مراد از اینکه نهی کرده، غیر صورت حاجت است و اخص می شود، حالا ـ آیا عام را تخصیص بزنیم یا عموم را اخذ کنیم و این را حمل به کراهت کنیم، این دو بحث مطرح می شود.

باید گفت کهاز روایت مسعده بن صدقه و جعفریات استفاده می شود که این عمل از قبیل حاجات در طعام بوده و این صورت حاجت از مورد روایت علی بن جعفر که لا یفعل تعبیر کرده، خارج است، نسبت به اکل اشکالی ندارد و حتی مکروه نیز نیست، پس، نسبت به غیر صورت حاجت این روایت نهی کرده، و روایات مجوزه بالعموم یا بالاطلاق دلالت می کند که در صورت حاجت و غیر حاجت جایز است.

لا ـ بأس للصائم بمص الخاتم أو الحصی و لا بمضغ الطعام للصبی و لا بزق الطائر و لا بذوق المرق و نحو ذلک مما لا یتعدی الی الحلق، و لا ـ یبطل صومه اذا اتفق التعدی اذا کان من غیر قصد و لا علم بأنه یتعدی قهراً أو نسیاناً، أما مع العلم بذلک من الاول فیدخل فی الافطار العمد

باید امر مولی محرک شخص باشد و به صرف اینکه با اقدام محبوب مولی حاصل می شود اما به خاطر اطاعت و خشنودی مولی نیست، استحقاق ثواب نمی آید، این در درر نیز هست که بین نهی و امر فرق وجود دارد.

ص: ۴۳۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : علم به اینکه مبغوض حاصل است، و لو انسان نمی آورد، موجب بعد و جهنم است، ولی علم به حصول محبوب مولی اما هوای نفس منشأ اقدام است، موجب قرب و بهشت نیست.

حالاـ در اینجا شخص می داند که بلع حاصل می شود، اگر بگوئیم مطلق بلع مبغوض مولی است، درست است، ولی اگر بگوئیم که مبغوض مولی تعمد الاکل است، اینکه بدون قصد به خودی خود وارد معده می شود و فقط علم به آن وجود دارد، تعمد الاکل بر آن صدق نمی کند، این در عروه نیز هست که در اقامه دو عنوان ذکر کرده اند ؛ یکی قصد به اقامه و دیگری علم به اقامه است، شخص زندانی قصد به اقامه ندارد، چون در قصد اختیار شرط است، ولی علم به اقامه دارد، خلاصه، این که در اینجا مسلم فرض کرده اند که علم به ترتب همان قصد است، اینطور نیست، اینکه می داند ترتب پیدا می کند، قصد نیست، منتها آیا ملحق به قصد هست یا نیست، ممکن است استظهاری بشود.

به نظر می رسد که این دو جور جمعی که آقایان دارند، راجع به حجیت ظواهر، چنین دلیلی وجود ندارد که بگوید ظواهر ظنی و مطلق ظن از ادله حرمت عمل به ظن در باب الفاظ خارج شده است، باب الفاظ نیز مانند غیر باب الفاظ است، گاهی دوران امر بین محذورین می شود و ظن حجیت پیدا می کند، آن بحث دیگری است و آن نیز لفظ و غیر لفظ ندارد، اما اینکه در مکالمات خود به الفاظ اخذ می کنیم، به مراد دیگر مطمئن می شویم، در غیر اطمینان که جای احتیاط و همچنین سؤال نباشد، با مشکل روبرو می شویم، حالاـ از این جمع ها که با تصرف در هیئت یا در ماده اطلاق را حفظ کنیم یا وجوب و حرمت را حفظ کنیم، هیچکدام اطمینانی نیست و باید به سراغ اصول برویم و اصل مقتضی برائت است، این یک راه است. راه دوم این است که مطلبی به ذهنم می آمد و بعد دیدم این را مرحوم آقای خوئی نیز می فرماید، و آن این است که انسان از کودکی اینگونه الفاظ را می آموزد که می بیند دیگران گاهی چیزی را می خواهند و مستقیماً خود آن را انجام می دهند و گاهی از شخص دیگری می خواهند که برای آنها انجام دهد، و در انجام کارها با واسطه، گاهی به حد الزام می رسد و گاهی نمی رسد و در حد مطلوبیت است، کودک لفظ امر را از همین انجام دادن دیگری می آموزد و چنین مفهومی به نظر کودک نمی آید که اگر به حد الزام و ضرورت نرسد، امر به آن نمی شود، در همه موارد با واسطه و بدون واسطه و در حد الزام و غیر الزام لفظ امر را می آموزد، صیغه امر و نهی برای رسیدن و بعث به مطلوب یا زجر از آن است و ظهور در وجوب ندارد منتها از احکام عقلیه است، اگر مولی دستوری داد و واقعاً مراد الزامی بود، مکلف نمی تواند بگوید من نمی دانستم که مراد الزامی بود، اگر بفهمد که این که مولی از او خواسته، به نحو الزام نیست، می تواند انجام ندهد، و در غیر این صورت، بنای عقلاء یا حکم عقل این است که باید اطاعت شود. پس، چون اصلی از اصول عقلائی است، اگر دلیل دیگری بالدلاله اللفظیه بر جواز دلالت کرد، منافات پیدا نمی کند، این روایت که نمی گوید وجب علیکم و امر به انجام یا نهی از آن می کند، اگر عذری نداشت، حق تخلف نداشت، ولی وقتی سؤالات دیگری شده و لاـ بأس گفته شده، آن عذر نیست، این دو ظهور معارض نیست، یکی حکم عقل است که مجوز می خواهد، همان عمومات مجوز است، ادله مجوزه بر ادله ای مقتضی اجتناب ورود دارد، پس، حق با مشهور است که جایز دانسته اند. ی. در جائی که قصد خوردن ندارد اما می داند که غفلت می کند و می بلعد، نظیر اینکه می داند که اگر فلان چیز را در شب بخورد، در روز قی خواهد کرد، الحاق علم به عمد در همه جا مشکل است، در محرمات، اگر انسان تصمیم می گیرد که حرامی را انجام دهد و یا می داند که اگر به مکانی برود، مبغوض مولی حاصل خواهد شد، این خلاف شرع است و برای شخص عذر نیست، برای خاطر اینکه در محرمات باید نهی مولی زاجر

شخص باشد و زاجر نشده است، ولی در محبوب،

ص: ۴۳۳

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۳ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فروع دارای شبهه لزوم مراعات در صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع جویدن سقز و بلعیدن طعم آن در حال صوم، روایات مسئله و کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را نقل و نقد و بررسی می نمایند.

بحث در جویدن سقز و بلعیدن طعم آن است، در اصل جویدن مشهور حکم به جواز کرده اند، ولی آنچه که به دست آوردم، این است که فقط مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و نهایه در اصل جویدن به عدم جواز حکم کرده و در مبسوط نیز مردد است، و لسان تهذیب این است که کأنه طایفه و اصحاب جایز نمی دانند، ولی متوجه نشدم که غیر از مرحوم شیخ کسی به این قائل شده باشد.

حالا روایات مسئله را بخوانیم، صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت له الصائم یمضغ العلك؟ قال لا.

صحیحه محمد بن مسلم قال قال أبو جعفر علیه السلام یا محمد ایاك أن تمضغ علكاً فانی مضغت الیوم علكاً و أنا صائم فوجدت فی نفسی منه شیئاً. مرحوم آقای حکیم می فرماید این روایت دوم کالصریح در این است که اگر اثر آن نیز در دهان ظاهر شد، اشکالی ندارد.

در مقابل، روایت أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن الصائم یمضغ العلك فقال نعم ان شاء، قال الشیخ هذا الخبر غیر معمول علیه، نمی گوید لا افتی به، ظاهر این تعبیر این است که اصحاب به این فتوا نمی دهند.

ص: ۴۳۴

در سند آن دو روایت که صحیحه است، حرفی نیست، سند روایت ابی بصیر این است که احمد که مراد احمد بن محمد بن عیسی است، عن الحسین که مراد حسین بن سعید است، عن القاسم که مراد قاسم بن محمد جوهری است، عن علی که مراد علی بن ابی حمزه است، عن ابی بصیر. اگر قاسم بن محمد را واقفی ندانیم، تصحیح این روایت چندان مشکل نیست، می گوئیم چون حسین بن سعید که از اجلاء روات است، راوی کتاب قاسم بن محمد است و بزرگان روایت او را نقل کرده اند و درباره او قدحی نیز وارد نشده، کسانی که اینگونه هستند، این علامت اعتماد اصحاب است، منتها مرحوم شیخ در رجال شاید در اصحاب حضرت کاظم علیه السلام واقفی بودن را به او نسبت داده، شاید مرحوم کشی نیز این را داشته باشد، ولی مرحوم شیخ در فهرست و مرحوم نجاشی در رجال اسمی از وقف او نبرده اند، با اینکه مرحوم نجاشی می گوید اگر چیزی از اینگونه امور باشد، من مقید هستم که آن را ذکر کنم، معلوم می شود که به این مطلب معتقد نیست، احتمال زیاد هست که واقفه های زیادی که مرحوم شیخ در رجال دارد و مرحوم نجاشی و خود مرحوم شیخ در فهرست کمتر از نیمی از آنها و تعداد بسیار کمی از آنها را دارند، اینها از واقفه های اولیه باشند که بعداً مستبصر شدند، و لذا به دلیل اینکه روایاتی که از آنها نقل شده،

در هنگام استقامت اینها بوده، مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ در فهرست دیگر متعرض این جهات نشده اند، این احتمال بعیدی نیست، اگر این را گفتیم، می توانیم بگوئیم که این روایاتی که قاسم بن محمد از علی نقل کرده، بسیاری از افراد دیگری که هنگام استقامت علی را درک کرده اند و قاسم از زمره آنها است، قبل از انحراف او از او اخذ حدیث کرده اند و این مورد اعتنا قرار گرفته و محدثین در کتب به آن استدلال کرده اند، مرحوم شیخ به این روایت اشکال سندی نمی کند و فقط می گوید غیر معمول علیه، ممکن است بگوئیم اول از واقفه بوده و بعد مستبصر شده و روایاتی که بعد نقل کرده، روایاتی بوده که قبلاً اخذ کرده، ولی اگر بگوئیم وقف او تا آخر ادامه داشته، نمی توان گفت که این روایت از روایات ایام قبل از انحراف است، ممکن است بعد از انحراف بوده، چون از نظر او قبل و بعد از آن فرقی ندارد، خلاصه، تأملی در سند این روایت هست.

ص: ۴۳۵

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این که مرحوم آقای بروجردی در اسانید کافی هست، گاهی از تکرر اسناد به نظر می آید که اینها از کتاب ابی بصیر اخذ شده و قهراً حسین بن سعید از آن کتاب ابی بصیر نقل می کند که ایام استقامت او است، اگر تکرر اسناد به این بود، اگر آن باشد، خیلی روشن تر است، باید مراجعه شود، خلاصه ظاهر کلام مرحوم شیخ نیز هست که اشکال سندی کأنه ندارد.

اینکه مرحوم آقای حکیم می فرماید اگر اثر آن نیز در دهان ظاهر شود، روایت کاصریح است که اشکالی ندارد، دو اشکال در این استدلال به نظر می رسد ؛ یکی اینکه، خیلی بعید است که حضرت عالماً به اینکه طعم سقز و این امر مکروه ظاهر می شود، آن را جویده اند، ائمه معصومین علیهم السلام در بسیاری از موارد بر طبق علم ظاهری عمل می نمودند، به نظر می رسد که حضرت بر حسب متعارف که سقز طعم ندارد، آن را جویده اند و بعد این سقز بر خلاف متعارف طعم داشته است و به محمد بن مسلم می فرمایند که تو انجام نده، این مانند این است که گفته شود که من از فلان طریق به مکه رفتم و دیدم که راه پر خطری است، شما از آن راه نروید، این به این معنا نیست که از اول می دانستم که آن راه پر خطر است و معذالك از آنجا رفتم. دوم اینکه، مراد از فی نفسی منه شیئاً چیست؟ دستوراتی هست که بعضی چیزها سطح روزه را بالا می برد و بعضی سطح روزه را پائین می آورد، ممکن است اینجا مراد این باشد که در وجودم چیزی حس کردم که درجه معنوی روزه پائین آمده است. پس، از روایت نمی توان نتیجه گرفت که با علم به ظاهر شدن اثر در دهان اشکالی ندارد.

بله، اصلاً دلیلی وجود ندارد که اگر طعم در دهان ظاهر شد، روزه باطل باشد، در فرع قبلی که ذوق مرق للحاجه جایز بود، طعم مرق در دهان ظاهر می شود، البته این روایت راجع به اصل آن است، حالا ـ به آن روایت نمی شود استدلال کرد، ولی چیزی که با مجاورت طعم گرفته، انسان می خواهد آب دهان را ببلعد که اکل شیئی غیر از آب دهان صدق نکند، وجهی برای بلان آن نیست. پس، و لو روایت دال نیست ولی دلیلی بر حرام بودن آن نیست، اینکه مرحوم شیخ گفته که نفس جویدن اشکال دارد و حرام است، امام علیه السلام جویده، حالا طعم آن اتفاقی بوده، ولی جویدن عمدی بوده، معلوم می شود که حرمتی ندارد، حالا ـ از باب ترک اولی مکروهی را انجام دهند، ممکن است، چون نهی ممکن است از باب ترک اولی باشد و ممکن است از باب حزازت کراهتی باشد، مخصوصاً ممکن است برای اینکه مردم کمتر به مسئله غلو مبتلا شوند، حق تعالی برای اثبات اینکه ائمه نیز بشر هستند، این ترک اولی ها را ایجاد نماید، پس، این دلالت می کند که نهیی که در صحیحه حلبی وارد شده و مرحوم شیخ نیز به آن اعتبار حرام دانسته، حرام نیست، این را می توانیم استفاده کنیم.

بحث دیگر این است که مرحوم سید می فرماید اگر این طعمی که در دهان حاصل شده، در اثر جدا شدن اجزاء صغار سقز باشد، بلعیدن چنین آب دهانی اشکال دارد، و مرحوم آقای حکیم می فرماید این را نیز به طور کلی نمی توان گفت، اگر مستهلک نشده باشد، اشکال دارد، اما اگر مستهلک شده باشد به طوری که انسان آب دهان را می بلعد، اشکال ندارد.

مرحوم آقای خوئی می فرماید فرقی ندارد، مسئله دائر مدار اکل و شرب نیست تا بین مستهلک و غیر مستهلک فرق باشد، در صحیحه محمد بن مسلم اکل و شرب نیست و طعام هست که استفاده از طعام ممنوع است، و یکی از استفاده های طعام این است که در دهان قرار داده شود و مستهلک و سپس بلعیده شود.

به نظر می رسد که اگر گفتند استفاده از آب، متعارفاً شرب است و اگر گفتند استفاده از طعام، متعارفاً اکل است، متعارف این استفاده می شود، حالا ـ مالیدن آب یا طعام به بدن با اذا اجتنب أربع خصال منافات ندارد، منتها ممکن است بگوئیم که هر چیزی مدتی جویده شود، به آب دهان تبدیل می شود، انسان می فهمد که اینها اکل است، اگر اکل نیز موضوع باشد، می توان این را استظهار کرد، پس، متن که تفصیل قائل نشده، درست است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

«بحث در فروع دارای شبهه لزوم مراعات در صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع فرو رفتن زن تا کمر در آب، پس از نقل و نقد اشکالات مرحوم آقای خوئی به روایت مسئله، به طرقی دیگر اشکال به روایت وارد می نمایند و حد اکثر قول مشهور و قول به کراهت را حکم مسئله می دانند.

یکی از ممنوعات صائم به مطلق المنع» که مراد اعم از تنزیه و تحریم است، فرو رفتن زن تا کمر در آب است، مشهور کراهت است ولی عده ای از معاریف قائل به حرمت و بلکه قضاء شده اند، پنج نفر به طور مسلم و دو سه نفر دیگر نیز احتمالاً مخالف نظر مشهور هستند، یکی مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی است که می گوید قضاء دارد و کفاره ندارد، مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم ابن زهره در غنیه و مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق قائل به قضاء و کفاره شده اند و مرحوم ابن زهره در غنیه دعوای اجماع نیز دارد، و مرحوم نراقی صاحب مستند به حرمت بدون قضاء و کفاره تمایل پیدا کرده، و ظاهر عده ای از کتب که بر خلاف برخی از معاصرین، متعارف نیز همینطور فهمیده اند، حرمت است اما درباره قضاء و کفاره چیزی استفاده نمی شود ؛ از فقه الرضا که تألیف یکی از قدمای اصحاب است و مقنع مرحوم صدوق و مقنعه استفاده تحریم می شود و از فقیه نیز نقل شده اما به فقیه مراجعه نکردم، از متأخری المتأخرین نیز مرحوم آقای گلپایگانی احتیاط کرده است. منشأ این حکم روایت و استظهار از آن است.

ص: ۴۳۸

«مرحوم آقای خوئی اضافه بر کلمات دیگران می فرماید» چنین مسئله ای که محل ابتلاء است، لو کان لبان و نباید که شهرت بر خلاف آن بشود، این منحصراً فقط از مرحوم ابن براج و مرحوم ابی الصلاح حلبی نقل شده است.

ولی مسلماً این مسئله در آن حد نیست که لو کان لبان، مسائلی مانند باب صلاه مسافر و نماز جمعه بیش از این مسئله محل

ابتلاء وجود دارد که از قدیم تا عصر حاصر مورد اختلاف نظر واقع شده است، و ارتماس نیز از مسائلی است که از قدیم مورد اختلاف است، و قائل به این قول مخالف مشهور بیش از دو نفر می باشند، چهار نفر صریحاً و سه نفر دیگر نیز ظاهراً قائل شده اند.

مرحوم آقای خوئی درباره روایت می فرماید برخی اشکال سندی کرده اند، اما اشکال سندی ندارد. در کافی محمد بن یحیی و غیره، مراد محمد بن یحیی عطار و ثقه است، عن محمد بن أحمد که اشعری صاحب نوادر الحکمه و ثقه است، عن السیاری که او را تضعیف می کنند، عن محمد بن علی الهمدانی که ابو سمینه است و تضعیف شدید دارد، عن حنان بن سدیر که اینجا به اشتباه با تشدید نون نوشته، این را شاید بتوان تصحیح کرد، قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الصائم یستنقی ء فی الماء قال لا بأس و لکن لا ینغمس فیه، و المرأه لا تستنقی ء فی الماء لانها تحمل الماء بفرجها. ظاهراً سؤال از جواز است و امام علیه السلام پس از پاسخ می فرمایند که مرأه چنین انجام ندهد، ظاهر کلام مرحوم کلینی که این روایت را ذکر کرده، عمل به این روایت است، و ظاهر فقیه نیز که نقل کرده، عمل به روایت است، من لا ـ یحضر را نگاه نکردم ولی سند را در علل آورده و همین سندی است که در کافی است، این روایت اشکال سندی دارد،

مرحوم آقای خوئی از نظر سند اشکال نکرده و اشکال دلالی کرده، مرحوم آقای حکیم به خاطر ندارم که اشکال سندی دارد یا ندارد ولی از نظر دلالت اشکال کرده است، مرحوم آقای خوئی ابتدا به گونه ای اشکال می کند که اگر این اشکال باشد، به مشهور نیز این هست، ایشان می فرماید که در روایت تعلیل آورده که لانها تحمل الماء بفرجها و در صورت مسدود شدن آن به طریقی، این علت نخواهد بود.

این ایراد در مورد قائلین به کراهت نیز هست، اشکال مشترک است، مرحوم آقای خوئی به مشهور اشکال ندارد، در ذهنم هست که ایشان بر متن عروه حاشیه ندارد و آن را پذیرفته، پس، ایشان می خواهد مسئله را با کراهت درست کند، اگر این جهت باشد باید بگوئیم که نسبت به بعضی از اقسام اصلاً نهی تنزیهی و تحریمی ندارد.

ایشان اشکال دلالی دیگری دارد که تعلیل دلیل برای عدم حرمت است، مگر ورود آب به جوف از طریق فرج اشکال دارد؟ به هنگام استنجاء آب وارد جوف زن می شود و اشکالی ندارد، همین تعلیل علت برای این است که حکم تحریمی نیست.

این که ایشان می فرماید، مانند این است که استدلال کنیم که به دلیل اینکه آب استنجاء محکوم به طهارت است، آب غساله نجس نمی شود، در حالی که چنین استدلال نمی شود و می گویند آب غساله نجس است و در آب استنجاء شارع به دلیل مشقت حکم به طهارت کرده، یا اینکه استدلال کنیم که دم مانع نماز نیست، به خاطر اینکه دم اقل از درهم یا دم قروح و جروح اشکال ندارد، اینکه ایشان استدلال می کند که به دلیل اینکه ورود آب استنجاء به جوف اشکالی ندارد، مطلقا ورود آب به جوف از راه فرج اشکالی ندارد، مانند اینگونه استدلال هائی است، آن استثناء است و برای عدم این دلیل نمی شود.

پس، به وسیله این جهات نمی توانیم نفی تحریم کنیم، و اجماع غنیه بله منتها دلیل ناقص است، چون سند تمام نیست، و جذب شدن آب به فرج نیز یقینی نیست، شاید کسانی که با لسان روایات مأنوس هستند مانند مرحوم صاحب حدائق که در این جهت قوی است، تعلیل به چیزی که اگر قطعی آن اشکال داشته باشد، به معرضیت شیئی تعلیل آورده شود، معمول آن در مکروهات است، از وضو گرفتن با آب مشمس نهی شده، چون در معرض این است که موجب فلان بیماری است، از تعلیل به معرضیت می توان استیناس نمود، آن که به عنوان معرضیت است، ظهور آن در تحریم گرفته می شود و ضعف پیدا می کند، پس، از این جهت می توانیم بگوئیم ظهور آن ضعیف است و شهرت نیز بر خلاف آن است و سند نیز ضعیف است، اگر قائل شویم، حد اکثر کراهت است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : قائل به تفصیل شدیم اما برای کراهت نیز دلیل نداریم، البته در غیر حاجت قائل به کراهت شدیم، چون ثابت نیست، جامع آن بالدلیل الاجتهادی است و نفی حرمت آن بالدلیل الاصل است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در موارد وجوب کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع بود و نبود فرق بین عالم و جاهل، ابتدا، توضیحی در عبارت مرحوم سید بیان می فرمایند، سپس، اقوال فقهاء در مسئله، و در نهایت، روایات مسئله را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۴۴۱

و لا فرق ایضاً فی وجوبها بین العالم و الجاهل المقصر و القاصر علی الاحوط و ان کان الاقوی عدم وجوبها علی الجاهل خصوصاً القاصر و المقصر غیر الملتفت حین الافطار، نعم اذا کان جاهلاً بکون الشیء مفطراً مع علمه بحرمته کما اذا لم یعلم أن الکذب علی الله و رسوله صلی الله علیه و آله من الفطرات فارتکبه حال الصوم فاظاهر لحوقه بالعالم فی وجوب الکفاره.

اینجا توضیحی عرض کنم، شاید ابتداءاً اینجا مشعر این معنا باشد که مراد عالم و جاهل به کفاره باشد، در ثبوت کفاره بین عالم و جاهل فرق نیست یعنی چه بداند کفاره دارد و چه نداند، علی الاحوط حکم ثابت است و علی الاقوی بینهما فرق، چون اول که حکمی بیان شده و بعد می فرماید بین عالم و جاهل فرقی نیست، یعنی نسبت به این حکم بیان شده، چنین است، در اینطور موارد وقتی متعلق علم و جهل حذف می شود، به حسب ظاهر استعمالی لفظ همان مذکور قبل مراد است.

ولی ظاهراً اینجا مراد ایشان این نیست که کفاره در جائی است که بداند کفاره دارد و اشخاصی که می دانند که این عمل روزه را باطل می کند و مفطر است اما نمی دانند کفاره دارد یا ندارد، اقوی کفاره ندارد، چون شخص ملائی مانند مرحوم سید چنین حرفی نمی زند، این قرینه است که مراد ایشان این نیست و الا از نظر تصور اشکال عقلی ندارد، و لو بعضی گفته اند که به حکم عقل احکام شامل اشخاص عالم و جاهل است و اختصاص احکام به عالم به حکم دوری است و عقلاً محال است،

ولی ایـن را مکرر عرض کرده ام کـه این اشـکالی نـدارد و دور نیز نیست. مرحـوم آقـای نـائینی در این بـاره بحثی دارد و می فرمایـد وقتی حکمی جعـل می شود، نسبت به قسـمت هـائی اطلاـق پیـدا می کنـد، تقسـیماتی که موضوع با قطع نظر از حکم انقسام پیـدا می کنـد، در الصـلاه واجبه، قصـر و تمام و در ایام هفته و در مسـجد و غیر مسـجد و جهر و اخفات هست، در رتبه متقدم بر حکم چنین تقسیماتی دارد، در این موارد اگر حکمی به موضوعی تعلق گرفت نسبت به اقسام مختلف آن اطلاق پیدا می کنـد، ولی تقسـیمی ماننـد معلومیه الحکم و مجهولیت الحکم و انبعاث و عـدم انبعاث از حکم و تأثیر و عدم تأثیر حکم در انسان که به لحاظ حکم است و بعد الحکم این تقسـیمات پیش می آید، نسبت به این انقسامات لاحقه بر حکم اطلاق ندارد و تقیید نیز ندارد، چون جائی که تقیید مستحیل باشد، اطلاق نیز مستحیل باشد، اینجا محال است که به علم به حکم تقیید شود و حکم به علم به آن معلق شود، اطلاق نیز نمی توانـد داشـته باشد، تقابل اطلاق و تقیید تقابل ایجاب و سـلب نیست تا اگر تقیید نشـد، لازمه آن اطلاـق باشـد، تقابل آن تقابل عـدم و ملکه است، و عـدم و ملکه در جائی است که شأنیت داشـته باشـد مانند کوری و بینـائی که گـاهی ملکه موجود است و گـاهی نیست، شق ثالث دارد که مثلًا دیوار نه کور و نه بینا است، چون مقسـم بینـا و کور حیوان است که گـاهی شأنیت به فعلیت می رسـد و گاهی نمی رسـد، تقابل بین ایجاب و سـلب تقابل عـدم و ملکه است، اگر به دلیلی تقییـد محال شـد، اطلاق نیز محال است. آقایان خیلی متأخر این را قبول نکرده انـد و گفته اند اگر اسـتحاله تقیید شد، ضـرورت اطلاق می آورد، حالا راجع به این موضوع نمی خواهیم بحث کنیم. ولی آن که می توان گفت این اسـت که اگر شـیئی که تقید ثبوتی دارد اما اثباتاً تقیید نشود، اگر تقیید نشد، اطلاق نیز ندارد، چون اطلاق جنبه کاشـفیت لفظ اسـت که در مقام بیان می توانست قید بشود و نشد، معلوم می شود خصوصیتی ندارد، آنجا کشف اطلاق می شود، اما چیزی که اگر بخواهـد تقییـد کنـد، نمی توانند با این دلیل تقیید کند و دلیل دیگری لازم است، در اینجا اگر قیدی نکرد، عدم تقیید شاهد بر اطلاق ثبوتی قضـیه نیست، اگر ثبوتاً تقیید مسـتحیل نباشد و اشـکال اثباتی داشته باشد که در علم و جهل اینطور می گویند، به این حساب اسـتحاله تقییـد موجب اسـتحاله اطلاق می شود و به حساب عدم و ملکه و آن بحث ها نیست. خلاصه مرحوم آقای نائینی و قبل از ایشان، مرحوم شیخ انصاری می گویند قیودی که بعد از حکم می آید، نمی شود با جعل اول قید آورد، آنها را باید با جعل ثانی آورد، اول جعلی می شود که آن مهمل است و دلیل دیگر می گوید در صورت جهل یا عدم انبعاث از حکم و عـدم قصـد الاـمر چنین حکمی وجود نـدارد، قصـد الامر و علم به امر که از انقسامات لاحقه بر حکم است، با جعل اول نمی شود اثباتـاً و نفیـاً مطلب را تمـام کرد و محتاج به جعل ثانوی است، مرحوم آقای نائینی نیز همان مطلب مرحوم شـیخ را دارد و می گویـد احتیـاج به متمم جعل دارد منتها در احکام اشتراک احکام بین عالم و جاهل به حکم اشتراک عامی است و اخبار بر آن متواتر است، پس، اصـل اولی بر اسـاس اجمـاع و اخبـار متعـدد، متمم جعـل اطلاق ادله است، این ادله با متمم جعل اطلاق دارد و بـا جعـل اولی نیست، جعـل اولی اهمـال دارد، بـا جعـل ثـانوی حکم مطلـق می شود، ولی مطلقـات قابـل تقییـد است و عمومات قابل تخصیص است، در بعضی از موارد مانند قصر و اتمام و جهر و اخفات روایات در شرطیت اینطور امور بین علم و جهل فرق گذاشته و در مورد جاهل را صحیح دانسته، اینها موارد استثناء از اطلاقی است که با متمم جعل استفاده می شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حدیث رفع و قبح عقاب بلا بیان و بحث های دیگر در جای خودش هست، بحث این است که ادله لفظیه اطلاق دارد یا ندارد، اگر نشد، ممکن است استصحاب داشته باشد یا اصل برائت داشته باشد، آن بحث های دیگری است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ظاهر حدیث رفع درباره جهل حکم ظاهری است، آن مانند اضطرار و اکراه نیست که به حساب متمم جعل باشد، بله، آن نیز به معنائی نسبت به حکم ظاهری، حکم هست.

خلاصه، مطمئناً مرحوم سید از اینکه تفرقه بین عالم و جاهل را اختیار کرده، نمی خواهد حکم کند که کسی که نمی داند کفاره دارد و می دانست روزه او باطل شده، کفاره ندارد، چون کفاره را نمی دانست کفاره ندارد، بسیار بعید است که مرحوم سید چنین چیزی بگوید، چون روایات و ادله ای که استناد شده، به این جهت ربطی ندارد که علم به کفاره نیز باشد، لذا به نحوی قصور در تعبیر وجود دارد، این تفصیلی که ایشان در مسائل می دهد، قاعدتاً می بایست بفرماید که مفطریت را بداند یا نداند و نباید اینطور تعبیر می فرمود تا این شبهه پیش آید که قبلاً بحث راجع به کفاره است و فرقی بین عالم و جاهل نیست.

اما اینکه مرحوم سید می فرماید علی الاحوط بین عالم و جاهل به مفطریت فرقی نیست و علی الاقوی فرق هست، از ذیل این عبارت و از عبارت های دیگر عروه استفاده می شود که اینطور نیست که علم و جهل به مفطریت فرق داشته باشد، اینجا نمی خواهد بفرماید که کفاره ندارد، به خاطر اینکه در ذیل می فرماید که کفاره دارد، اگر جهل مطلق باشد که اصلاً نمی داند که این ممنوع بوده و به حسب ادله ممنوع بوده و کفاره نیز داشته، اینجا ایشان می فرماید که جاهل مطلق کفاره ندارد، اما اگر کسی حکم وضعی مسئله را نمی داند که این مبطل است و می داند که صائم حق ندارد آن را بجا آورد، در جلسه گذشته عرض شد که صائم

حق نـدارد آن چهـار چیز را انجام دهـد ولی افساد و ابطالی نیز نیست، حرمت تکلیفی دارد و حرمت وضـعی نـدارد، حالا مقلد مرحوم آقـای خوئی یا مرحوم سـید محمـد کاظم که می گوینـد کفاره نیز دارد، گمان می کرد که صـرفاً حرام است و بطلانی نیست، مرحوم سـید حکم می کنـد که در این مورد حکم جاهل و عالم یکسان است، اینجا کفاره ثابت است، اگر جاهل مطلق باشد، کفاره ندارد، اما جاهل به مفطریت و عالم به این بود که حق ندارد انجام دهد، کفاره دارد، عبارت مرحوم سید اندماجی دارد، اگر ارتماس و احتقان و تعمد القی را به جای کذب علی الله و الرسول مثال می زد، روشن تر بود، مختار مرحوم سید این است که در تمام اینها کفاره هست، می گویـد کسـی می دانـد که خلاف شـرع است که صائم ارتماس کند و گمان نمی کند که روزه او نیز باطـل می شود، این را مثـال می زد، بهتر بود، حالاـ معلوم نیست که آیـا مراد سـید این است که چیزی به عنوان روزه ممنـوعیت دارد، گرچه ایشـان به کـذب علی الله و الرسـول مثـال زد، ولی این علاـوه بر عنـوان عـام، به عنـوان خـاص نیز ممنوعیت تکلیفی دارد به این معنا که اگر صائم مضـطر شود که به دروغ بگوید که پیامبر چنین فرموده، ممکن است به صحیح بخاری نسبت بدهـد که از پیامبر چنین نقل کرده، اگر بتوانـد که این دروغ را به معصوم نسـبت ندهـد و به کتابی نسـبت دهد، لازم است چنین رفتار کنـد، اضـطرار مجوز اصل کـذب علی الله و الرسول نیست و لو نسـبت به اصل کذب مجوز داشـته باشد، بنابراین، کذب صائم علی الله و الرسول بعنوانه الخاص ممنوعیت خاصـی دارد، این شـخص می داند که کذب چنین ممنوعیت خاصـی دارد که با موارد دیگر تفاوت دارد اما این را که صوم را ابطال می کنـد یا نمی کنـد، نمی داند، محتمل است که مراد مرحوم سـید این باشد و بگوید که در این صورت کفاره در جای خود ثابت است، و محتمل نیز هست که اوسع بگوید که اگر بداند شیئی مانند استمناء حرام است اما مورد صوم هیچ خصوصـیتی ندارد، به همان ملاکی که در موارد دیگر حرمت هست، در این نیز هست، باطل بودن روزه را نمی دانـد و حرمت آن را می داند و حرمت صومی نمی داند و حرام همیشـگی می داند، آیا مرحوم سـید این صورت را نیز می خواهد ادعا کند و بگوید که حکم ثابت است و کفاره نیز لازم است، این مشـکل اسـت که مرحوم سـید اینجـا نیز می خواهـد قائل شود، احتمال زیاد هست که مراد مرحوم سـید این است که مفطریت را نمی دانـد و حرمت صومی را می داند.

این مسئله از قدیم مورد اختلاف است، ظاهر تهذیب و استبصار و نهایه این است که کسی که جاهل به حکم باشد، قضا و کفاره ندارد، چون مدعی است که لیس علیه شی ء، مثلاً در نهایه ذکر می کند که بعضی چیزهای قضا دارد کفاره دارد اما اگر ساهی یا جاهل شد، لیس علیه شی ء، البته به عنوان جاهل به طور کلی پیدا نکردم ولی در مسئله تعزیر که اگر روزه را افطار کند، تعزیر می شود، می گوید اگر نمی دانست حرام است و مرتکب شد لیس علیه شی ء، که نفی قضاء و کفاره و تعزیر و حد است، و مرحوم ابن ادریس در سرائر نیز می گوید در ساهی و جاهل به تحریم و حکم هیچ اشکالی نیست، همه را به هم عطف می کند، در لمعه شهید اول چند چیز را ذکر می کند که قضا و کفاره دارد و بعد نیز چند چیز را ذکر می کند که فقط قضا دارد، بعد از آن چند چیزی که قضا و کفاره دارد، می فرماید که یقضی و یکفر ان تعمد الاخلال بذلک، اگر بگوید تعمد اکل داشته باشد، بگویند کسی که سهو نمی کند، تعمد اکل دارد، می گوید تعمد الاخلال دارد، این ظاهر در این است که اگر خواسته عمداً ضربه ای به صوم خود بزند، حالا و لو اخلال را توسعه بدهیم و بگوئیم که علاوه بر بطلان، حرمت تکلیفی خاص نیز که مقداری بعد و دوری بیشتر از ساحت مولی بیاورد، داخل اخلال است، ولی علی کل تقدیر ظهر آن این است که برای جاهل چنین حکمی نیست، حالا ـ یا هیچکدام از قضا و کفاره نیست یا فقط کفاره نیست، مشعر به این است که هیچکدام نیست، چون تفصیل نداده، می گوید اگر عمداً چنین کاری کرد، قضا و کفاره دارد، کأنه به نحوی ظهور دارد و مفهوم آن این است که هیچکدام را ندارد،

کفاره که نفی می شود، خالی از ظهور نیست که قضا نیز نفی شود، اگر تعمـد ما یخل بود، اشـکال نـداشت که مراد از ما یخل اکل و شرب باشد، تعمد الاخلال می گوید، این جاهل را شامل نمی شود.

در جواهر چـاپی که در دسترس است، مرحوم محقق می فرمایـد در عـالم و جاهـل مفسـد است علی تردد، در ینابیع در شـرایع علی تردد نـداشت، و در شـرایع چاپ عبـد الرحیم نیز نـداشت، و فتوای ایشان در جای دیگر اقتضا می کند که درباره بطلان و افساد علی تردد نداشته باشد، در جای دیگر مسئله ای دارد که روزه ساهی باطل نمی شود ولی اگر جهل به حکم مسئله داشت و خیال می کرد که روزه باطل شـد و تعمد اکل کرد، آنجا که جاهل به حکم است، می فرماید اشـبه وجوب کفاره است، اگر کفاره باشد، به طریق اولی قضا نیز هست.

عمده این است که روایت و مفاد روایت را بررسی کنیم، مرحوم آقای حکیم فقط یک روایت ذکر کرده، ولی به نظر می رسد که روایاتی هست، یکی حـدیث رفع است، حـدیث رفع مؤاخذه را برمی دارد، این مسـلم است، کفاراتی که جعل شده، کفاره ای که برای معذور ذکر می شود، کفاره جبران است، کفاره ای که برای متعمد ذکر می شود، کفاره عقوبت است و سخت نیز هست، کفاره ای که به عنوان مؤاخذه است، می تواند به وسـیله حدیث رفع، برداشـته شود، در تقیه در روایتی که حضـرت می فرماینـد افطار کنم و بعـد قضا کنم، اهون است، نمی فرمایند که بعد کفاره بدهم، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به حـدیث رفع تمسـک نکرده انـد. روایت دیگری هست که مرحوم آقـای حکیم و مرحوم آقای خوئی به آن تمسک کرده انـد، تعبیر می کننـد موثق زراره و أبی بصـیر عن رجـل أتی أهله فی شـهر رمضـان و أتی أهله و هو محرم و هو لاـ یری الا أن ذلک حلاـل له، قـال علیه السـلام لیس علیه شـی ء. اسـتفاده می شود که قضـا نیز نـدارد، در بـاب حـج نیز در جاهل همینطور است و اینطور نیست که اعاده کند. به کلمات فقهاء که مراجعه می کردم، مطلبی که از نظر اقوال تنبه داده نشده، این است که یکی از اقوال مسـئله، قول مرحوم یحیی بن سـعید در جامع است، آنجا گویا از نظر کفاره جاهل را در خصوص جماع معذور می داند، چون اول که وجوب قضاء و کفاره را اثبات می کند، می گوید اکل و شـرب عامداً و الجماع عالماً بالتحریم، اگر حکم با آنها یکسان بود، باید می گفت عطف می کرد و می گفت عامداً اما اینطور تعبیر نمی کند، این یک خصوصـیتی شده، و گمان می کنم که منشأ آن همین روایت است، چـون مـورد این روایت جمـاع است، مرحـوم یحیی بن سـعید دربـاره بطلاـن در آخر می گوید که همه ممنوعاتی که ذکر کردیم، اگر ساهی یا مکره بود، باطل نیست، اسـمی از جاهل نمی برد، ظاهر آن این است که نسبت به بطلان، همه را قائل به بطلان است، و درباره اینکه قضا و کفاره دارد، استثناءاً جماع را قائل نیست، این را ندیدم کسی در اقوال مسـئله ذکر کرده باشـد. حالا ماننـد مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی بخواهنـد به این اسـتدلال کننـد، اینها را بایـد الغاء خصوصـیت کننـد که در همه جا در اکل شـرب نیز همین را می گوئیم، این دیگر به ادعا بسـتگی دارد، ولی حدیث رفع همه اینها را شامل است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث جلسه گذشته، در کفاره افطار ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع کفاره قضاء ماه مبارک رمضان، ابتدا، مدرک قول مخالف مشهور، قول به عدم کفاره، و طرق جمع آن با روایات قول مشهور و اثبات کفاره را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، اقوال و عبارات فقهاء را در تعیین کفاره قضاء ماه مبارک رمضان بررسی می نمایند.

الثانی قضاء شهر رمضان اذا افطر بعد الزوال، و کفارته اطعام عشره مساکین لکل مسکین مد فان لم یتمکن فصوم ثلاثه أیام، و الاحوط اطعام ستین مسکیناً . در اینجا چند بحث وجود دارد که در عروه نیامده، یکی این است که به هم زدن روزه قضائی در بعد از ظهر حرام است. دوم این است که آیا به هم زدن روزه در بعد از ظهر کفاره دارد؟ سوم این است که اگر کفاره داشته باشد، کفاره آن چیست؟ چهارم این است که اگر کفاره داشته باشد، این کفاره بدل دارد؟

اما اینکه روزه قضائی کفاره دارد، مشهور قائل به کفاره هستند، و بر خلاف مشهور جماعتی منکر شده اند ؛ از قدماء مرحوم ابن ابی عقیل مخالفت کرده و از بعدی ها مرحوم محقق سبزواری در ذخیره و کفایه قول ابن ابی عقیل را تقویت کرده، و شهید ثانی در جائی از مسالک و مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم صاحب مدارک به نفی کفاره تمایل پیدا کرده اند.

مشهور روایاتی دارند که هنگام بحث از مقدار کفاره، این روایات را بررسی می کنیم. فعلاً مدرک کلام مرحوم ابن ابی عقیل، و همچنین جهت تعارض را مورد بحث قرار می دهیم، و لو بالتفصیل نتوانیم یکی از معارض ها را بر دیگری ترجیح دهیم ولی ادعای آقایان این است که معارضه دارد و نمی توان جمع کرد، و بعضی به گونه ای جمع کرده اند.

ص: ۴۴۷

مدرک مرحوم ابن ابی عقیل موثقه عمار ساباطی است : سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت قال قد اساء و لیس علیه شی ء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد أن یقضیه . این روایت در تهذیب و استبصار نقل شده، تهذیب روایت را به طور کامل نقل کرده که این قسمت نیز در آن هست، در استبصار، چاپ نجف، جلد ۲، در صفحه ۱۱۸ قطعه اخیر که به بحث مربوط است، وجود ندارد و در صفحه ۱۲۱ نسخه چاپی مطابق تهذیب است که روایت را به طور کامل ذکر کرده، ولی در نسخه معتبری از آن که مقابله کرده ام، قطعه ای از وسط عبارت افتاده که به کلی مطلب عوض می شود، مرحوم محقق در معتبر و مرحوم علامه در منتهی نیز همینطور است و آن قطعه در آنها وجود ندارد، روایت این است : عن عمار بن موسی الساباطی عن أبی عبد الله علیه السلام عن الرجل یکون علیه أیام من شهر رمضان و یرید أن یقضیها متی یرید أن ینوی الصیام؟ قال هو بالخیار الی أن تزول الشمس فان زالت الشمس فان کان نوی الصوم فلیصم و ان کان نوی الافطار فلیفطر، سئل فان کان نوی الافطار یستقیم أن ینوی الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال لا، سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال قد اساء و لیس علیه شی ء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد أن یقضیه. مرحوم محقق در معتبر و مرحوم علامه در منتهی و بعضی از نسخ استبصار روایت

را اینگونه نقل کرده اند : فان نوی الافطار یستقیم أن ینوی الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال قد اساء و لیس علیه شی ء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد أن یقضیه. بعد ما زالت الشمس در دو سطر تکرار شده و چشم از یکی به دیگری پریده و عبارت قال لا، سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ در وسط افتاده، نقل عبارت سقط شده، اصلاً به بحث مربوط نیست، می گوید نیت صوم بعد از ظهر جایز نیست و اگر کسیبعد از ظهر نیت کرد، باطل است ولی کفاره ندارد، مانند اینکه کسی در روز عید فطر نیت کرده که روزه بگیرد، این روزه باطل است ولی کفاره ندارد. نسخه مرحوم محقق در معتبر اینگونه بوده و اینگونه روایت را جواب داده، و نسخه مرحوم علامه در منتهی نیز همینطور بوده است. نسخه تهذیب و نسخه چاپی و همچنین بعضی از نسخ خطی استبصار به طور کامل روایت آمده، ولی محققاً این قطعه از بعضی از نسخ ساقط شده، چون از توجیه مرحوم شیخ برای این روایت استفاده می شود که این قسمت در این روایت بوده، چون ایشان می فرماید که این روایت می گوید کفاره ندارد و قواعد اقتضا می کند که کفاره داشته باشد، ایشان می فرماید اساء که اینجا تعبیر شده، در مورد مکروه اطلاق شده، منتها اینکه می گوید لیس علیه شی ء یعنی قضا هست و عقوبت اخروی بر او نیست، کأنه درباره کفاره ساکت است، ادله دیگر می گوید اینجا کفاره دارد، اخذ به کفاره می کنیم منتها می گوئیم اگر بعد از ظهر روزه را افطار کند، خلاف شرع نکرده، اگر این عبارت نباشد، به چه حساب کفاره داشته باشد، کسی نیت کرده بعد از ظهر روزه بگیرد، به چه دلیل کسی که نیت باطل کرده، کفاره داشته باشد، این همان قطعه ساقط شده است، در تهذیب نیز هست و در بعضی از نسخ استبصار نیز هست، شخص قبل از ظهر نیت کرده روزه بگیرد و بعد از ظهر افطار کرده، حضرت فرموده اند فقط قضا دارد، این شاهد است که این قطعه بوده است. بعضی گفته اند که این روایت با روایات دیگر معارض است و روایات دیگر را ترجیح می دهیم، این را بعد بحث می کنیم.

مرحوم آقای خوئی می فرمایـد روایت را معنا می کنیم که هیـچ تعارض نداشـته باشد، ایشان می فرماید این جمله که تعبیر می کند فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء و لیس علیه شی ء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد أن یقضیه، مراد از لیس علیه شـی ء یعنی شی ء من القضاء، می گوید گمان نشود که قضای قضا نیز لازم باشد و دو قضا لازم باشد، فقط همان قضای ماه مبارک رمضان به ذمه شخص است.

امـا آیـا می توان اینگونه معنـا کرد؟ مسـئله ای که در جـامعه آن دوره مطرح بوده، در فتـاوای سـنی هـا و امامیه و هیـچ روایت دیگری از امامیه، این مطرح نبوده که دو قضا لازم باشد تا مورد سؤال قرار بگیرد، این جمع عرفی نیست و بسیار مستبعد است.

مرحوم میرزای قمی در غنائم جمعی بیان فرموده که بسـیار جمع خوبی است ، ایشان جمع را ذکر کرده و فرموده که گمان می کردم این را کسـی بجز من نگفته، اما دیدم کتاب معتبر نیز این را دارد و شادمان شدم و به شـرح روضه فاضل اصـفهانی به نام مناهـج السویه فی شـرح روضه البهیه مراجعه کردم، دیدم که ایشان نیز همان برداشت من را فهمیده است. البته اینکه ایشان می فرمایـد کتاب معتبر همان مطلبی را دارد که من فهمیـدم، اینطور نیست، نسـخه کتاب معتبر ناقص بوده و بر اساس نسـخه ناقص جواب داده که اصـلاً ارتباط پیـدا نمی کند، ولی در غنائم مطابق نسـخه کامل که در تهذیب هست، جواب داده، ایشان اینطور معنا می کند که سـئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء، می گوید بعد ما زالت الشمس به هر دو جمله مربوط می شود، به نوی الصوم و به أفطر مربوط می شود، این که مورد اشـکال قرار گرفته، نوی الصوم قبل از ظهر فرض شـده و أفطر بعـد از ظهر فرض شده، این معنا با روایات اثبات کفاره سازگار نیست، اما معنائی که ایشان می فرماید، منافاتی نخواهد داشت.

مطلب دیگری می خواهم عرض کنم ، مسائلی که عمار ساباطی سؤال کرده، فروع مربوط به کسی است که در شب نیت نکرده و در روز نیت کرده، احتمال می دهم که چون همه در سیاق واحد، همه این فروض و حتی فرض آخر نیز برای این است که در روز نیت کرده، کسی که در شب نیت روزه کامل کرده، اگر بعد از ظهر افطار کند، خلاف شرع کرده و کفاره دارد، اما کسی که در شب نیت نکرده و روز نیت کرده که این صوم واقعی کامل نیست و صوم تنزیلی ناقصی است که شارع پذیرفته، اگر بعد از ظهر افطار کند، کار بدی کرده اما کفاره ندارد.

انتصار مرحوم سید مرتضی و مقنعه مرحوم شیخ مفید مطلبی را که عرض کردم، تأیید می کند، عبارت انتصار این است : و مما انفردت الامامیه القول بأن من نوی من اللیل صیام یوم بعینه قضاءاً عن شهر رمضان فتعمد الافطار فیه لغیر عذر و کان افطاره بعد الزوال وجب علیه الکفاره، .... و الحجه لمذهبنا الاجماع الذی یتکرر. و در مقنعه می گوید : من أصبح صائماً بقضاء یوم من شهر رمضان فان أفطر بعد الزوال وجب علیه الکفاره. اینها تصریح کرده اند که موضوع کسی است که در شب قصد کرده باشد، عده دیگری از فقهاء که می گویند کسی که روزه ماه مبارک رمضان را قضا می کند، اگر تصریح نکرده باشند اما اینها نیز صلاحیت این مطلب دارد که قضاء تقبلی نیست و قضاء کامل است که در شب قصد کرده، آنها را نیز می توان حمل کرد. در روایات بسیاری در مسائل دیگر بین موردی که در شب و موردی که در روز قصد کرده باشد، تفاوت هائی وجود دارد، یکی نیز همین مسئله است، همینطور که در ثواب بین قصد قضاء از اول و بین قصد قضاء قبل از ظهر تفاوت وجود دارد، در مؤاخذه نیز مانند کفاره تفاوت داشته باشد.

حالاـ اگر بگوئیم این روایت در مفاد خودش صریح است و با روایات دیگر تعارض دارد، عده ای گفته اند که حمل به تقیه می کنیم ، برای اینکه همانطور که در انتصار بود، فقهای عامه کفاره را واجب نمی دانستند. مرحوم آقای خوئی کامل تر بیان می کند و می فرماید یا بگوئیم که این خلاف مسلمات است و مهجور است، یا بگوئیم از باب تقیه است.

اینکه روایت را به خاطر خلاف سنت قطعی کنار بگذاریم، در مسئله اقوال مختلفی هست که بعداً نقل می کنم، و عرض کردم که از قدماء یکی و از متأخرین عده ای قائل شده اند، نمی توانیم به عنوان امر مقطوع روایت را کنار گذاشت، البته ممکن است عند التعارض همان را بگوئیم که مرحوم شیخ طوسی در عده می فرماید اگر بین روایات امامیه و روایات ثقات غیر امامیه تعارض شد، روایات امامیه مقدم است و آنها را مقدم بداریم.

اما اینکه بگوئیم مسئله از جهت تقیه است ، بسیار بعید است، چون این مسئله متصل به فروعی است که درباره قصد در روز است، سنی ها می گویند در روز نمی توان قصد کرد، لاـ صوم لمن کم یبیت الصیام من اللیل، این قسمت های قبل همه بر خلاف عامه است، نمی توانیم بگوئیم که همه آنها بر خلاف عامه است اما در این مسئله که بر خلاف عامه عبارت تقیه ای بیان شده، چنین احتمالی بسیار بعید است، اگر متعارض فرض کردیم، مرجح همان است که مرحوم شیخ طوسی در عده می فرماید.

اما در اینکه کفاره قضاء ماه مبارک رمضان چیست، سه دسته روایات وجود دارد و اقوال مختلف است ، مشهور گفته اند که اطعام عشره مساکین و اگر مقدور نشد، گرفتن سه روز روزه است، منتها در کلمات بزرگان عبارت هائی هست که هماهنگ کرده آنها مقداری مشکل است، و عده ای قائل هستند که میزان همان کفاره ماه مبارک رمضان است، عده ای کفاره حنث یمین تعبیر کرده اند، عده ای گفته اند یا اطعام عشره مساکین یا ثلاثه أیام است. حالا مقداری از این کلمات بزرگان را که هماهنگ کردن آنها مقداری مشکل است، می خوانم.

مقنعه در کتاب الصوم می گوید : هی اطعام عشره مساکین فان لم یمکنه الاطعام فثلاثه أیام. و همین را در بحث کفارات دارد منتها می گوید کفاره یمین است و تفسیر کرده اطعام عشره مساکین فان لم یجد صام ثلاثه أیام متتابعات ، در این صدر و ذیل منافات وجود دارد، کفاره یمین این نیست بلکه اطعام عشره مساکین أو کسوتهم أو تحریر رقبه و اگر نشد، سه روز روزه است.

نهایه در کتاب الصوم : علیه اطعام عشره مساکین فان لم یتمکن کان علیه صیام ثلاثه أیام. و در کفارات می گوید : علیه کفاره یمین فان لم یجد صام ثلاثه أیام. به این فان لم یجد صام ثلاثه أیام نیازی نیست، اگر فقط کفاره یمین می گفت، همان نیز استفاده می شد، چون آن نیز همین است که فان لم یجد صام ثلاثه أیام.

مرحوم ابن براج در مهذب : کفاره من أفطر فی یوم من شهر رمضان علیه کفاره من أفطر فی یوم من شهر رمضان، و من أصحابنا من أوجب علیه کفاره یمین، و قد ذکرنا ذلک فی ما سلف. و در چند صفحه بعد در قضاء فائت می گوید : هی کفاره یمین و ذکر أن علیه کفاره من أفطر من یوم من شهر رمضان و هو الذی یقتضیه الاحتیاط. این ممکن است بگوید که عبارتی که قبلاً خواندیم و لو از نظر کتابت جلوتر است، ولی گاهی در نگارش کتب، مباحث بعدی زودتر نوشته می شود، احتمال هست که اول قسمت بعدی نوشته شده باشد و فی ما سلف اشاره به همان مطلب بعدی باشد که زودتر نوشته شده است که کفاره یمین را ترجیح داده، و بعد این قسمت را نوشته که کفاره ماه مبارک رمضان را اختیار کرده، علیه کفاره من أفطر فی یوم من شهر رمضان و فی أصحابنا من أوجب علیه کفاره یمین و قد ذکرنا ذلک فی ما سلف، ممکن است این باشد که ما ذکر کردیم که بعضی اینطور گفته اند و کأنه می گوید همین را اختیار کردم، حالا شاید این باشد، و بعد از آن، چیزی که ذکرنا فی ما سلف را ذکر کرده که علیه کفاره یمین و ذکر أن علیه کفاره من أفطر من یوم من شهر رمضان و هو الذی یقتضیه الاحتیاط.

ص: ۴۵۲

پس، یا به دلیل ترجیح روایات امامیه یا با جمع هائی که ذکر نمودم، اصل کفاره در قضاء ماه مبارک رمضان ثابت است.

این دو وجه قابل است، اما این که مرحوم آقای خوئی توجیه کرده یا این که مرحوم شیخ طوسی فرموده، اصلاً عرفی نیست.

بحث اینکه به هم زدن قبل از ظهر جایز است و بعد از ظهر جایز نیست، تقریباً روشن است و بحث معتنا بهی ندارد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث جلسه گذشته، در کفاره افطار ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع کفاره قضاء ماه مبارک رمضان، ابتدا، طرق جمع بین مدرک قول مخالف مشهور و نافی کفاره با روایات قول مشهور و اثبات کفاره را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، اشاره ای به اقوال و مستند اقوال فقهاء در تعیین کفاره قضاء ماه مبارک رمضان و مقدار آن می نمایند.

عرض شد که برای روایت عمار ساباطی که در افطار بعد از ظهر نفی کفاره می کند و روایات مثبت کفاره جمع های مختلفی شده که به نظر مختار در دو جمع از آنها اشکالی وجود ندارد، یکی جمع مرحوم میرزای قمی در غنائم که فرموده مورد روایت مورد بحث جاری نیست و اگر ظاهر نباشد، این احتمال هست که مراد این است که در بعد از ظهر نیت شود که نیت باطل است و در این صوم باطل افطار شود، اینجا امام فرموده اند که غیر از همان قضاء اول چیزی نیست، چون کفاره در افطار روزه صحیح است.

ص: ۴۵۳

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اساء اعم است، اگر می دانسته تشریع است و اگر نمی دانسته، کار بد و نادرستی بوده و معذور است. در قید متعقب جمل متعدده، بعضی می گویند قید برای جمله اخیر است، این محل خلاف است، و گرچه الآن درست به خاطر ندارم اما در ذهنم هست که مرحوم آقای خوئی می فرماید در مواردی که جمله کامل باشد، قید برای جمله اخیر است، و در جملات غیر کامل برای مجموع می داند، حالا ـ من از باب مثال می گویم که اگر زید و عمرو را در فلان روز احترام کنید، بر این حکمی مترتب است، این فلان روز را برای هر دو قید می گیریم، حالا اگر ظهور نیز نگوئیم، مجمل می شود، اگر ظهور نیز داشته باشد، ظهور شبیه به صراحت که نیست، مسئله ای است که از اول مورد نزاع بوده، اگر بپذیریم، ظهوری قابل جمع است، این غیر از این است مرحوم آقای خوئی یا مرحوم شیخ طوسی جمع کرده اند، آنها جمع عرفی نیست.

و دوم جمعی است که من عرض کردم که مورد در جائی است که از اول قصد صوم نداشته و صوم حقیقی بین الحدین نبوده، شارع تنزیل کرده، در این مورد ثواب آن کمتر است و ممکن است سختگیری آن در مانند کفاره نیز کمتر باشد و کفاره نداشته باشد، و صوم های دیگر که کفاره دارد، صوم های متعارف است که از اول نیت کرده است.

بنابراین، به نظر می رسد که اگر در شب نیت کرده باشد، فتوا این است که کفاره دارد، چون بر اساس دو جمعی که ذکر شد، روایت عمار با آن معارض نیست، اما اگر در روز نیت کرده و بعد از ظهر افطار کند، چون دو احتمال در روایت عمار هست، بنابر احتمالی با ثبوت کفاره منافات ندارد، بنابر فرمایش مرحوم میرزای قمی ممکن است در فرض اینکه بعداً نیت کرده، کفاره داشته باشد، چون مرحوم میرزای قمی مورد دیگر را می خواهد بگوید، می گوید نیت نیز در بعد از ظهر واقع شده، اما اگر نیت قبل از ظهر باشد، ایشان می گوید کفاره دارد، چون این را نیز نمی شود نفی کرد، و روایاتی که گفته در قضاء ماه مبارک رمضان در بعد از ظهر کفاره دارد، ممکن است در آن روایت کسی شبهه اطلاق یا به نحوی ادعای اطلاق داشته باشد و بگوید حتی کسی را که بعد از طلوع فجر نیت کرده باشد، شامل است، لذا فعلاً می گوئیم علی الاحوط اگر کسی اول ناوی نبود و بعد نیت کرد و صوم تنزیلی بود، در چنین صوم تنزیلی نیز احتیاط این است که اگر بعد از ظهر افطار شود، از روایت عمار حرمت آن استفاده می شود که می گوید اگر نیت کرد ادامه دهد، و اما در کفاره به دلیل تردیدی که در مسئله وجود دارد، احتیاط این است که کفاره داشته باشد.

ص: ۴۵۴

اینجا مرحوم آقای خوئی فرمایشی دارد، می فرماید بعضی در جمع بین روایت نافی و روایت مثبت گفته اند کفاره استحباب دارد، ولی این درست نیست، به خاطر اینکه کفاره در موارد حرمت می آید، به خصوص که اینجا اساء نیز هست، استحباب کفارع معنا ندارد.

این فرمایش ایشان از دو جهت قابل مناقشه است ؛ مناقشه ای جزئی هست که ایشان از اساء حرمت را استفاده کرده و این نقطه مقابل فرمایش مرحوم شیخ است که از آن عدم حرمت را استفاده کرده، اینکه در مقام تحذیر و مانع شدن، با الفاظ مشترک و جامع بین حرام و مکروه تعبیر شود، این ظهور در کراهت پیدا می کند، یا بگویند فلان چیز خوب است، واجب و مستحب هر دو خوب است، ولی بکار گرفتن لفظ خوب برای ترغیب و بعث، علامت بر استحباب است، مرحوم شیخ نیز اساء را علامت عدم وجوب گرفته، حالا اگر در آن حد نگوئیم، اساء دلیل بر حرمت نیست. مناقشه عمده این است که ایشان می فرماید کفاره علامت ذنب است، این درست است، اما عدم کفاره علامت عدم ذنب نیست تا بگوئید اینجا که اثبات ذنب شده، نمی تواند کفاره آن استحبابی باشد، ممکن است استحباباً و وجوباً اصلاً کفاره نداشته باشد ولی حرام باشد، حرمت ملازم با کفاره نیست، مرحوم آقای خوئی و دیگران در آخر فصل می گویند در چهار مفطر کفاره وجود دارد و در غیر از اینها چه واجب معین و چه غیر واجب معین، به دلیل عدم دلیل کفاره ندارد، کسی ملازم ندانسته، انجام ندادن نماز و حج کفاره ندارد.

بیانی هست که ایشان آن را مطرح نکرده، و آن این است که در معالم درباره اینکه امر دلالت بر وجوب دارد یا ندارد، یکی از استدلالات، و لیحذر الذین یخالفون عن أمره است، اینجا بعضی اشکال کرده اند که کسی که در دلالت امر بر وجوب شبهه می کند، در همین نیز شبهه خواهد کرد، این نیز امر است، استدلال به عین مورد بحث برای مورد بحث درست نیست. جواب داده اند که اینجا می گوید بترسند أن یصیبهم فتنه أو عذاب ألیم، مخالفت این اوامر استحقاق عقوبت می آورد یا نمی آورد؟ اگر منجز است و استحقاق عقوبت می آورد، اینجا نمی تواند امر استحبابی باشد، اگر استحباب ندارد، چرا می گوید أن یصیبهم فتنه أو عذاب ألیم؟ از همین عذاب ألیم معلوم می شود که معرض این مطلب است، اگر استحقاق نباشد، معرضیتی نیست، پس، این کشف از تنجز استحقاق می کند. در اینجا اینطور بگوئیم کفاره نمی تواند مستحب باشد، اگر استحقاق عقوبت هست، اگر تکفیر هست، لازم است انسان کاری کند تا گناهی نباشد، به حکم عقل دفع ضرر محتمل لازم است، و اگر اصلاً عقابی نیست، دیگر استحباب برای چیست؟ موضوع برای ذنب نیست تا تکفیر شود، اینجا بگوئیم دیگر استحباب معنا ندارد، آقایان می گویند کفاره برای از بین بردن گناه است، در اینجا استحباب کفاره معنا ندارد، چون معنا اینطور می شود که مستحب است گناه را از بین ببرید، عقل می گوید دفع ضرر معتنا به لازم است، نمی توان گفت که از بین بردن ضرر اخروی و جهنم مستحب است، کفاره آن نمی تواند استحبابی باشد. اگر مطمئن باشیم که کفاره به مناط ذنب است، نمی تواند استحبابی باشد، ولی گاهی کفاراتی هست مانند کفاره شیخ و شیخه که یکفر عن کل یوم بمد، برای جبران است، ذنبی نیست، عمل کسری پیدا کرده و کفاره جبران می کند، ممکن است نقصی لازم الجبران باشد و کفاره آن نیز الزامی باشد، آقایان تعبیری دارند که گمان می کنم مرحوم آقای خوئی نیز داشته باشد، می گویند مد یا مدین بدهند و افضل این است که مدین بدهند، اشکال اینجا نیز می آید، اگر کفاره برای شستن ذنب است، استحباب و افضل فردی الواجب تصور نمی شود، باید الزامی باشد، از این استفاده می شود که کفارات اقسام مختلف دارد، بعضی برای جبران و بعضی برای شستن گناه است، لذا و لو ظاهر ادله این باشد که کفاره شستن گناه است، ولی می توانیم جمعاً بین الادله بگوئیم کفاره جبران است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ارشادی نیز نمی توان گفت، مگر می شود در حکم ارشادی بگوینـد خود را به جهنم بیندازید لا بأس.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حالا آن را نفهمیـدیم، چون به احتمال خیلی زیاد کفاره موجب تخفیف باشد و موجب از بین رفتن کل گناه نباشـد، ممکن است کفاره عقوبتی دنیوی باشد و اصـلاً به کم کردن آثار گناه کاری نداشـته باشد، کأنه از مفاد کلمه یکفر که به معنای ستر کردن است، استفاده کرده اند که ذنب کالعدم می شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شـرائط دارد و کمن لاـ ذنب له نیست، گاهی قبول توبه به این است که کارهای دیگری مانند اصلاح ما فات انجام شود (ثم ان ربک للذین عملوا السوء بجهاله ثم تابوا و أصلحوا ان ربک من بعدها لغفور رحیم).

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ایشان اساء را دلیل برای تحریم گرفته و می گوید حالا که حرام شد، چرا کفاره نداشـته باشد، کفاره ملازم با حرمت است، اما ما از این طرف می گوئیم، حرمت باید ملازم با کفاره باشد.

آن موردی که قبول کردیم که از شب نیت کرده و بعـد از ظهر افطـار کنـد، این کفـاره دارد، حالاـ در اینکه کفـاره قضـاء مـاه مبـارک رمضان چیست و چه مقـدار است، روایات مثبت کفاره مختلف است و سه دسـته است ؛ دسـته ای این است که کفاره ماه مبارک رمضان است، و دوم این است که در افطار بعد از نماز عصر کفاره وجود دارد، و سوم این است که در افطار بعد از ظهر کفاره وجود دارد، و بنابر دسته دوم و سوم، کفاره عبارت از اطعام ده مسکین و اگر متمکن نشد، سه روز روزه است.

ص: ۴۵۶

اقوال دیگری در مسئله هست و کلمات بسیار مضطرب شده، مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود و در جائی از مبسوط و به تبع مرحوم شیخ طوسی مرحوم حلبی در اشاره السبق گفته اند کفاره صوم را که در باب افطار ماه مبارک رمضان هست، دارد ولی این کفاره مخیره است در مقابل کفاره مضیق که عدل ندارد و واجب اولی است، مرتب واجب ثانوی است و در طول واجب اولی و عند العجز است، مخیر ابتداءاً جایز است و عدل دارد، سه روز را کفاره مخیره دانسته اند. غیر از مرحوم شیخ طوسی و مرحوم علاء الدین حلبی، مرحوم ابو الصلاح حلبی و مرحوم صاحب وسیله و مرحوم صاحب غنیه و مرحوم کیدری در اصباح نیز دارند، حالا مرحوم صاحب وسیله صورتی را می گوید که اگر استخفاف بجا آورد، حکم ماه مبارک رمضان را پیدا می کند و اگر استخفاف پیدا نکرد، بین سه روز روزه و اطعام ده مسکین مخیر است، این از کجا است؟

کثیری از بزرگان گفته اند کفاره یمین است، ولی همانطور که مرحوم میرزای قمی و قبلی ها گفته اند و در جواهر نیز هست، از کلمات استفاده می شود که این کلمه یمین که بکار برده اند، به معنای کلمه یمینی نیست که در قرآن در کفاره یمین ذکر شده، کفاره یمین قرآن این است که ده مسکین را اطعام دهد یا بپوشاند یا عتق رقبه کند و اگر مقدور نشد سه روز روزه بگیرد، بسیاری از آقایان کفاره یمین تعبیر کرده اند و در جای دیگری بر خلاف آن گفته اند، اولاً از مجموع کلمات با ضمیمه قرائنی استفاده می شود که بروز کفاره یمین خارجاً را در نظر گرفته اند و سهواً ذهنشان به آن رفته و اصطلاح خاصی نیست، چون آن که در حنث یمین خارجاً عمل می شود، اطعام ده مسکین است و پوشاندن ده مسکین یا عتق رقبه نوعاً عملی نیست، و در جای دیگر که دقیق تر در نظر دارند، تصریح می کنند که اطعام ده مسکین و اگر نشد، سه روز روزه است، مرحوم علامه مطابق مشهور به این حکم تصریح می کند ولی بعد در باب کفارات می گوید مشهور قائل به کفاره یمین هستند و هو المعتمد، و در مقام استدلال همین قول واقعی مشهور را اثبات می کند که اطعام ده مسکین و اگر نشد، سه روز روزه است، مکرر آقایان در جائی کفاره یمین تعبیر کرده اند و در جائی دیگر مطابق قول مشهور گفته اند. و ثانیاً، اگر کفاره یمین باشد، این تعبیر درست نیست که اگر کفاره یمین را قدرت نداشت، سه روز روزه بگیرد، به خاطر اینکه سه روز روزه گرفتن داخل کفاره یمین است، آیه قران در کفاره یمین هر دو مرتبه را متعرض است، اگر کسی قدرت نداشته باشد، قدرت بر سه روز روزه را نیز ندارد. مرحوم شیخ مفید مطابق مشهور در صوم فتوا می دهد و در باب کفارات می گوید کفاره یمین است و بعد کفاره یمین را به همان قول مشهور تفسیر می کند. مرحوم سلار در مراسم که شاگرد مرحوم مفید است و تابع او است و خیلی نادر است که تخلف کرده باشد، چون مراسم مختصر است، در صوم عنوان نکرده و به کفارات احاله می دهد و در کفارات همان صدر کلام مرحوم شیخ مفید را ذکر می کند و تفسیر ایشان را ذکر نمی کند، می گوید در آن کفاره یمین هست، اینها نیز شاهد برای مراد است. ثالثاً، هیچ دلیل و روایتی نقل نشده، چطور این بزرگان کفاره یمین تعبیر کرده اند، پیداست که مرادشان کفاره یمین است که خارجاً پرداخت می شود. بنابراین، شهرت قوی معتنا به در همین است که ده مسکین را طعام دهد و اگر نشد، سه روز روزه بگیرد.

ص: ۴۵۷

منتها مانند مرحوم شیخ طوسی که تخییر گفته اند، به چه دلیل گفته اند؟ گمان می کنم به دلیل کثرت اشتغال دچار سهو شده انـد، در ذهن اینها بوده که هر دو کفاره هست، سه روز و ده روز هست، منتها در عرضـی و طولی در ذهن آنها خلط شـده، در طول بوده، عرضـی ذکر کرده اند، مرحوم شـیخ طوسـی در مبسوط مقداری که می گذرد، به طولی بودن تصـریح می کند، در نهـایه به قول مشـهور تصـریح می کنـد و البته در جـائی دیگر کفـاره یمین تعبیر کرده، اینهـا که این یـا این تعبیر می کننـد، در ذهنشان بوده که یکی از این دو هست، جزئیات را چندان در ذهن نداشـتند، و الا در صورتی که همه گفته اند که در این هیچ روایتی نداریم، چگونه فقهاء چنین تخییری گفته اند؟

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۴ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره افطار قضاء ماه مبارک رمضان و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، تکمیلی برای طرق جمع بین مدرک قول مخالف مشـهور و نافی کفاره با روایات قول مشـهور و اثبات کفاره یا ترجیح یکی از دو طرف بیان می فرمایند، و سپس، به بررسی مستند و روایات قول مشهور و توجیه روایت مخالف قول مشهور می پردازند.

یکی از آقایـان جلسه بحث گفت که معنـائی که برای روایت عمـار سابـاطی گفتیم تا با روایات دیگر تعارضـی نداشـته باشـد، مرحوم فیض در وافی و مرحوم مجلسـی اول در روضه المتقین نیز گفته انـد، بـا اینکه معمولاً اینها را نگاه می کردم اما به دلیل اینکه گمان نمی کردم کسی گفته باشد، اینجا نگاه نکرده بودم، بعد که مراجعه کردم، دیدم همین را که عرض می کردم، در این دو کتاب نیز آمده است، و بعد به لوامع صاحب قرانی، شرح فارسی من لا یحضر مراجعه کردم، دیدم مطلبی که عرض می کردم و مطلب مرحوم میرزای قمی در غنائم در آنجا به طور کامل تر وجود دارد.

ص: ۴۵۸

اگر روایت عمـار سابـاطی بـا سـایر روایـات جمع دلالی نـداشت و معارض بود و قرار شـد ترجیـح دهیم، بعضـی ماننـد مرحوم صاحب وسائل یا بعـدی ها از ناحیه ضـد تقیه بودن روایات مثبته کفاره ترجیح می دهند، اما عرض کردم که مستبعد است که تقیه در اینجا منشأ ترجیـح باشـد. و من عرض می کردم راوی روایت نافی عمار ساباطی است که او از فطحیه است، اما روایات مقابل، روایات امامیه است، طبق تصـریح مرحوم شـیخ طوسـی در عده کأنه از مسلمات اصحاب است که در تعارض بین ثقات امامی و ثات غیر امامی، ثقات امامی مقـدم است، و مقبوله عمر بن حنظله که اعـدلهما می گویـد، همین را اقتضا می کند. ولی مرحوم فیض وجه دیگری برای ترجیـح گفته که یکی از مرجحـات مقبوله عمر بن حنظله، خـذ بما اشـتهر بین أصـحابک و دع الشاذ النادر است و روایت عمار ساباطی از قبیل شاذ است و روایات دیگر از قبیل ما اشـتهر بین أصـحابک است و مرجح با آن است.

(سؤال و پاسخ اسـتاد دام ظله) : شاید بعضـی خذ بما اشتهر بین أصحابک را اطمینانی بدانند و صرف این نباشد که یکی امامی

مذهب است و یکی فطحی مذهب است.

مرحوم مجلسی اول در لوامع مطلبی گفته که من در مورد آن تحقیق نکردم، ایشان می گوید اساساً روایات عمار حتی در صورت عدم تعارض صلاحیت استناد ندارد، به خاطر اینکه عمار کثیر الخطا است و در روایات او اختلال هست، وجه آن را آنجا ذکر نکرده، احتمال می دهم که به همین جهت است که در شرائط حجیت، علاوه بر نبودن تعمد کذب باید خطا بیش از متعارف نباشد و خطای عمار ساباطی بیش از معمول است، لذا ضبط که یکی از شرائط وثاقت است، در او نیست. حالا اگر قرار شد روایات عمار را قبول کنیم، آن که عرض کردم توجیه آن است.

ص: ۴۵۹

حالا- چند روایت مثبت کفاره وجود دارد، مفاد آن روایات متفاوت است ؛ یکی روایت برید عجلی است که فتوای مشهور مطابق با آن است، گفته که کفاره، اطعام عشره مساکین و اگر مقدور نشد، سه روزه است، منتها درباره سند آن اشکالی شده که حارث بن محمد که پسر محمد بن نعمان معروف به مؤمن طاق است، توثیق نشده است و اعتماد به روایت مشکل است، حالا آیا آقایان دیگر به این روایت عمل کرده اند یا عمل نکرده اند و عمل جابر باشد یا نباشد، بحثی است که برخی از راه عمل تصحیح کرده اند. ولی اشکال از ناحیه سند بنابر مبنای مشهور حل شده است، چون کتاب او را ابن ابی عمیر از حسن بن محبوب نقل می کند و حسن بن محبوب از حارث بن محمد نقل می کند و حارث بن محمد از برید نقل می کند، آقایان می گویند اگر یکی از اصحاب اجماع در سند قرار گرفت، بقیه سند نیازی به بحث ندارد و باید به روایت اخذ کرد، اینجا تا ابن ابی عمیر و حسن بن محبوب سند صحیح است و بنابر مبنای قوم در بعد از آنها اشکالی نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : درست است، احتمالاً- ابن بطه است، طریق دیگر که ابن ابی عمیر واقع شده، روایت حفص است، این روایت دیگری است، آنجا این واقع شده، من آن را می خواستم بگویم اشکالی نیست.

آن که می شود تصحیح کرد، این است که می گوید کتاب حارث را جماعتی روایت کرده اند، یکی از اینها حسن بن محبوب است، اگر فقط حسن بن محبوب کتابی را روایت کند که معنای آن این است که او را شیخ اتخاذ کرده، کافی است، حالا- که جماعتی از محدثین از او اخذ حدیث کرده اند و کتاب او را روایت کرده اند، قدماء هیچ تأملی در اینطور چیزها نداشتند، به نظر می رسد از این ناحیه اشکالی نیست، و این از کتب و اصول مشهوره است و اگر بعضی از طرق ضعیف باشد، اشکالی نیست، و فقهاء نیز از قدیم به همین روایت استدلال کرده اند، مفاد این روایت همان فتوای مشهور است.

در مقابل آن، صحیحه هشام بن سالم است که در سند آن هیچ دغدغه ای نیست، منتها از نظر مفاد مشکله ای شده، می گوید افطار و عدول از صوم قبل از خواندن صلات عصر کفاره ندارد ولی اگر به عصر رسید، کفاره دارد، گفته اند معیار را صلاه العصر قرار داده و این بر خلاف زوال است که مشهور قائل شده اند و روایت برید دلالت می کرد.

مرحوم آقای خوئی می فرماید مراد از صلات عصر، وقت صلات عصر است، به دلیل اینکه بعد، کلمه و العصر دارد.

این طرز استدلال بر خلاف مسلک قوم است، چون معمولاً بسیاری می گویند اگر شیئی قبلاً ذکر شده باشد و بعداً در مقابل آن، چیزی که مفهوم داشت، بعد یکی از مصادیق مفهوم ذکر شده باشد، به صدر اخذ می کنند و می گویند ذیل یکی از مصادیق صدر است، به ذیل اخذ نمی کنند که در صدر تصرف کنند، ان غسلته فی المرکن فمرتین و ان غسلته فی ماء جار فمره، به مفهوم صدر اخذ می کنند و می گویند در تشت دو مرتبه شسته شود، در مقابل آن آب جاری را قرار داده، مفاد آن این می شود که آب قلیل تعدد لازم دارد و در غیر آب قلیل چه آب جاری و چه آب کر باشد، تعدد لازم ندارد، ولی به نظر مختار هیچ فرقی ندارد، تقدیم و تأخیر منشأ ترجیح نمی شود و ممکن است در صدر تصرف شود و به ذیل اخذ شود، این به قرائن موجود بستگی دارد و الا بدون قرائن مجمل است. بنابر مشهور و کلمات قوم، اول گفت افطار قبل از نماز عصر اشکال و کفاره ندارد، به صدر اخذ می کنند و بعد العصر که بعد گفته یعنی بعد صلاه العصر، در ذیل تصرف می شود، و بنابر غیر مشهور اجمال دارد، مرحوم آقای خوئی ظاهر دانسته و ذیل را سبب تصرف در صدر قرار داده، این را دیگر کسی قائل نیست. مرحوم آقای خوئی می فرماید مراد وقت صلاه العصر است، در موارد بسیاری شیئی تعبیر می شود و مراد وقت آن است مانند الحج أشهر معلومات یعنی وقت الحج أشهر معلومات.

اگر وقت صلاه العصر مراد شد، ممکن است روایت را با روایت برید که مشهور استناد کرده اند، جمع کنیم، چون درباره وقت عصر دو نظر در بین امامیه هست ؛ یکی این است که وقت عصر و وقت ظهر یکی است و هیچ تفاوتی وجود ندارد، اول زوال، وقت ظهر و عصر است، منتها بین ظهر و عصر ترتیب معتبر است، اذا زالت الشمس دخل الوقتان الا أن هذه قبل هذه، و می گویند ترتیب نیز شرط ذکری است، اگر کسی متوجه نباشد و عصر را قبل از ظهر در وقتش بخواند و فقط ترتیب به هم بخورد، اشکالی ندارد، نماز عصر صحیح است و نماز ظهر را بجا آورد، و نادری از فقهاء گفته اند که ترتیب ساقط نیست و به خودی خود عصر به ظهر تبدیل می شود و شارع آن را ظهر حساب می کند، مشهور بسیار قوی می گویند ترتیب شرط ذکری است اما وقت شرط واقعی است، وقت از ارکان است، این اشخاص گفته اند که وقت صلاه العصر از نظر وقتی عین وقت صلاـت ظهر است که همان زوال است، پس، ان کان بعد الزوال کفاره دارد و قبل از زوال کفاره ندارد، به آن برگشت می کند. دوم این است که هر کدام از نماز ظهر و عصر وقت مختص دارد، مشهور اینگونه می گویند که به مقدار چهار رکعت برای حاضر و دو رکعت برای مسافر و هر کسی متناسب با وضع و حال خود که نماز ظهر را می خواند، مختص به نماز ظهر است و اگر در آن وقت از روی اشتباه نماز عصر خوانده شود، باطل است، در اینجا و لو جمعاً بین الادله تسامح عرفی می شود، بگوید که قبل العصر یا بعد العصر، همان قبل الزوال و بعد الزوال است، منتها به دلیل اینکه فاصله چندانی با زوال ندارد، چنین تسامحاتی عرفی است، اینگونه به همان زوال برگردانده اند.

ص: ۴۶۲

توجیه دیگری در لوامع صاحب قرانی هست و مرحوم آقای خوئی نیز این توجیه را دارد، و آن این است که وقتی صبح و عصر تعبیر می شود، یعنی قبل از ظهر و بعد از ظهر، چون از بعد از ظهر شروع عصر است و قبل از ظهر داخل صبح است، مراد از بعد العصر، بعد از زوال است، و صلاه العصر نیز به وقت ارجاع شود، مراد از صبح و عصر، قبل از ظهر و بعد از ظهر است، این تعبیری عرفی است، این توجیه بدی نیست و با فتوای مشهور موافق می شود.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آنها صلاه العصر را به عصر برگردانده اند و گفته اند که میزان عصر است، مراد قبل العصر و بعد العصر است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : آن را نمی توان حمل کرد، به نظر مختار حدود نصوصیت دارد و قید نمی خورد، اگر گفتند نماز اول زوال است، اینکه گفته شود چند دقیقه بگذرد، این بسیار خلاف ظاهر است و عرف در اینطور چیزها تسامح نمی کند و اینها عرفاً دقیق است، احتمال عرفی همان است که لوامع و مرحوم آقای خوئی دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی - سه شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در کفاره افطار قضاء ماه مبارک رمضان و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، به بررسی روایات مخالف قول مشهور و وجوه جمع بین آنها و روایات مشهور در افطار در بعد از ظهر می پردازند، و سپس، فرع جواز یا عدم جواز افطار در قبل از ظهر بنابر نظر مشهور و غیر مشهور و مدرک قول غیر مشهور را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۴۶۳

دسته ای از روایات که گفته اند مرحوم صدوق و والد ایشان و مرحوم صاحب فقه رضوی مطابق آنها فتوا داده اند، دو روایت است که مضمون آنها این است که کسی که در قضاء ماه مبارک رمضان افطار کند، از نظر کفاره مانند افطار در ماه مبارک رمضان است.

مرسله حفص بن سوقه عن من ذکره عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یلاعب أهله أو جاریته و هو فی قضاء شهر رمضان فیسبقه الماء فینزل قال علیه السلام علیه من الکفاره مثل ما علی الذی یجامع فی شهر رمضان. بسیاری به این روایت اشکال سندی کرده اند، ولی به دلیل اینکه راوی از حفص بن سوقه، ابن ابی عمیر است، طبق نظر مشهور اشکالی در سند روایت نیست، سند تا ابن ابی عمیر معتبر است و مراجعه به بقیه را لازم نمی دانند، البته بنابر نظر مختار معتبر نیست و فقط مشایخ را معتبر می دانیم و برای اعتبار شیخ شیخ دلیلی نداریم، در حفص بن سوقه که ابن ابی عمیر مستقیم از او روایت می کند، اشکالی نیست، اما من ذکره که واسطه می خورد، معتبر نمی دانیم، طبق نظر مشهور اشکالی ندارد اما طبق نظر مختار از راهی و طبق نظر مرحوم خوئی از راهی دیگر، این روایت اشکال سندی دارد.

موثقه زراره قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل صام قضاءاً من شهر رمضان فأتی النساء قال علیه من الکفاره ما علی الذی أصاب فی شهر رمضان لان ذلک الیوم عند الله من أیام رمضان. اگر بین این روایت و روایات دیگر نتوانیم جمع دلالی کنیم، به دلیل اینکه این روایت موثقه است و روایات دیگر صحیحه است، طبق نقل مرحوم شیخ که می گوید اصحاب صحیح را بر موثق مقدم داشته اند و روایت عمر بن حنظله نیز این را تأیید می کند، آن روایات دیگر مقدم است، و علاوه این روایت شاذ نادر در مقابل شهرت بسیار قوی، کنار گذاشته می شود.

ص: ۴۶۴

هیچکسی حتی مرحوم صدوق و والد ایشان و مرحوم صاحب فقه رضوی به مفاد این دو روایت فتوا نداده، اولاً، فتوای مرحوم صدوق و والد ایشان تفصیل بین قبل و بعد از ظهر است و در این دو روایت تفصیل نیست، و ثانیاً، لحن موثقه که می گوید عند الله ماه مبارک رمضان حساب است، ذلک الیوم را بگوئیم نصف الیوم چنین است، با این تعلیل تطبیق نمی کند.

بعضی در صدد جمع بین این دو روایت و روایات دیگر برآمده اند، گفته اند که موثقه این صورت را می گوید که آن روز در مقام واقع و ثبوت، روز ماه مبارک رمضان بوده و شخص از روی اشتباه خیال می کرده روزه ماه مبارک رمضان نیست و به قصد قضا روزه گرفته است، یا اینکه ماه مبارک رمضان بوده و روزه قضائی نیز داشته و خیال می کرده که روزه قضائی در ماه مبارک رمضان صحیح است و به قصد قضا انجام داد، می گوید این در مقام واقع به حساب ماه مبارک رمضان است و حالا که به هم زد، حکم به هم زدن ماه مبارک رمضان است، این افطار ماه رمضان است منتها خیال می کرده که افطار قضاء ماه مبارک رمضان است، یا اگر می دانسته که در ماه مبارک رمضان است و این قضاء واقع شده در ماه مبارک رمضان است و خیال می کرده که قضا واقع می شود، گفته که اگر واقع می شد، ماه مبارک رمضان واقع می شد و آن را به هم زده، باید کفاره آن را بپردازد، اینگونه توجیه کرده اند.

و بعضی در جمع بین این روایات گفته اند که بین کفاره افطار ماه مبارک رمضان و اطعام ده مسکین مخیر است، شاید افضل افراد این است که روزه ماه مبارک رمضان حساب کند.

اگر این جمع ها را نپذیرفتیم، این روایت طرح می شود و باید به روایات دیگر اخذ کرد.

اینجا نکته ای هست که در روایات تعبیراتی هست، در من لا یحضر اینطور تعبیر می کند که در این مسئله دو روایت هست، بعضی این است که ده مسکین را طعام دهید که مشهور به این قائل است و بعضی نیز این است که روزه ماه مبارک رمضان حساب شود.

مرحوم آقای خوئی استظهار می کند که مرحوم صدوق با نقل این دو قسم روایات می خواهد جمع بین روایات کند، یعنی می گوید بین الشقین مخیر هستید و قائل به تخییر است، و بعد می فرماید مفاد این روایت با تخییری که مرحوم صدوق قائل است، سازگار نیست، این روایت تعییناً ماه مبارک رمضان حساب می کند و مرحوم صدوق می فرماید مخیر هستید و در مقنع نیز تعبیری دارد، و قهراً مرحوم صدوق نیز مانند دیگران به این روایت عمل نکرده، چون مرحوم صدوق قائل به تخییر است، و احتمالاً مرحوم مجلسی اول در لوامع نیز همینطور دارد که مرحوم صدوق جمع تخییری بین روایات کرده است.

ولی گمان می کنم اینطور نیست، تخییر به دو گونه است ؛ تخییر در مسئله فقهی همین است که بین دو عمل مخیر باشد، و تخییر در مسئله اصولی است که تخییر در حجت قرار دادن احد الشیئین است، آیا به این روایت ملتزم شویم که بعد از التزام این حجت تعیینی شخص می شود، اگر فتوا داد، مقلد مطابق همین اخذ شده باید بگوید، خودش اگر در مقام عمل ملتزم شد، این تعین پیدا می کند و تخییر نیست، منتها در اینکه کدام را انتخاب کند و در نتیجه معین شود، مختار است، چون موضوع اصول حجت است، تخییر در مسئله اصولی تعبیر می کنند. اینکه مرحوم صدوق دو قسم روایات تعبیر می کند، مفاد آن این نیست که حکم واقعی در جمع بین این دو است، می گوید حکم واقعی یکی از اینها است ولی بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک، هر کدام را اخذ کنی، بعداً حجت تعیینی می شود.

و اگر بر فرض کسی در اینجا بگوید که مراد مرحوم صدوق تخییر فقهی است، ولی آن که مرحوم صدوق در مقنع فتوا داده و در فقه رضوی هست، اول یکی از اینها را انتخاب کرده و مطابق آن فتوا داده و بعد مقابل آن روایتی نقل کرده، این دیگر جمع تخییری نیست، این در فقه رضوی و مقنع هست که اذا قضیت صوم شهر رمضان .... فان أفطرت بعد الزوال فعلیک کفاره مثل من أفطر یوماً من شهر رمضان، و قد روی ان علیه اذا أفطر بعد الزوال اطعام عشره مساکین لکل مسکین مد من طعام فان لم یقدر علیه صام ثلاثه أیام کفاره لما فعل. در این عبارت فقه رضوی و مقنع دو احتمال هست، یکی این است که به این فتوا داده و روایت را به عنوان قیل آورده که آن را قبول ندارد، و دوم این است که مرحوم آخوند می فرماید که در خبرین متعارضین که صلاحیت حجیت داشته باشد، اگر بعضی دارای مزیت باشد، انتخاب ذو المزیه الزامی نیست و بهتر این است که ذو المزیه انتخاب شود، اینجا نیز ممکن است مرحوم صدوق بگوید که انتخاب یکی از دو روایت جایز است اما بنابر بعضی ترجیحات این را انتخاب کردم، به هر حال، این انتخاب است و جمع بین روایتین نیست، از ناحیه تعیین و تخییر نمی توان اشکال کرد. در اینجا باید همان را گفت که فتوای مشهور است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مانند مرحوم شیخ و وسیله بر مستخف حمل کرده اند، این حمل بدون شاهد جمع است، استخفاف به معنای اینکه برای اصل آن ارزش قائل نباشد، بسیار نادر است، نوعاً غلبه شهوت است.

ص: ۴۶۷

بحث این است که بنـابر فتوای مشـهور در قضـای ماه مبارک رمضان به هم زدن قبل از ظهر اشـکالی نـدارد، ولی از برخی نقل شـده که حرام است اما کفاره نـدارد و بین قبل و بعد از ظهر تفاوت در کفاره و عدم کفاره است، آقایان معمولاً از مرحوم ابی الصـلاح حلبی و مرحوم ابن ابی عقیـل نقل کرده انـد، ولی بعـد از مراجعه معلوم شـد که این در چهار کتاب هست ؛ یکی غنیه است که بر حرمت دعوای اجماع نیز می کنـد و دوم مرحوم ابن ابی عقیل است و سوم مهذب مرحوم ابن براج است، البته تعبیر ایشان با بقیه تفاوت دارد اما مراد همین است، و چهارم مرحوم ابی الصلاح حلبی است.

مرحوم ابن ابی عقیـل دو عبـارت دارد که در مختلف در یـک صـفحه نقل شـده، قال ابن ابی عقیل من جامع أو أكل فی قضاء شهر رمضان أو صوم من شهر رمضان أو كفاره أو نذر أثم و علیه القضاء و لا كفاره علیه. مبنای ایشان این است که در افطار در بعـد از ظهر کفـاره نـدارد، منتها موضوع کلام مرحوم ابن ابی عقیل همان اکل و شـرب و جماع است که در قرآن عنوان شـده است، اما در عبارت دیگر این خصوصـیت نیست و مطلق است. عبارت دوم این است که من أصـبح صائماً لقضاء كان علیه من شهر رمضان و قد نوى الصوم من اللیل فأراد أن یفطر فی بعض النهار لم یكن له ذلك.

کـافی مرحوم ابی الصـلاح : فـاذا أفطر فی یوم عزم علی صومه قضـاءاً قبـل الزوال فهو معـذور وزره و ان كان بعـد الزوال تعاظم وزره و لزمته الكفاره.

ص: ۴۶۸

مهذب مرحوم ابن براج : فأما صوم كفاره من أفطر فی یوم یقضیه عن شهر رمضان فان الحکم فیه انه ان کان تعمد الافطار قبل الزوال فقد أخطأ و لیس علیه غیر صوم یوم بدله و ان تعمد ذلک بعد الزوال کان علیه الکفاره.

غنیه : من أفطر فی یوم یقضیه عن شهر رمضان قبل الزوال أثم و ان کان بعد الزوال تضاعف اثمه و وجب علیه الکفاره، کل ذلک بدلیل الاجماع الماضی ذکره.

مدرک این مخالفین مشهور، صحیحه عبد الرحمن بن حجاج مؤید به چند روایت ضعاف است، قال سألته عن الرجل یقضی رمضان أ له أن یفطر بعد ما یصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا کان نوی ذلک من اللیل و کان من قضاء رمضان فلا یفطر و یتم صومه. بنابر آیه شریفه لا تبطلوا اعمالکم بعضی می گویند اصل اولی کلی هست که وقتی اعمال شروع شد، نباید ابطال کرد.

ولی در مقابل، روایات بسیاری هست که جایز است، و لو سند بعضی مقداری محل مناقشه است ولی مجموعاً از این روایات کثیره اطمینان به صدور بعضی حاصل می شود، یکی روایت ۱۲، روایت جمیل بن دراج عن أبی عبد الله علیه السلام انه قال فی الذی یقضی شهر رمضان انه بالخیار الی زوال الشمس و ان کان تطوعاً فانه الی اللیل باخیار. البته در این یقضی شهر رمضان احتمال دیگری نیز هست، اگر همین دو روایت بود می توانستیم جمع کنیم و می گفتیم مراد از یقضی این است که می خواهد انجام دهد، نظیر صحیحه زراره در خفقه و خفقتان می گوید الرجل ینام که یعنی یرید أن ینام، این تعبیر احیاناً گفته می شود، ولی روایات دیگر نیز هست.

ص: ۴۶۹

عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام صوم قضاء الفریضه لک أن تفطر الی زوال الشمس فاذا زالت الشمس فلیس لک أن تفطر.

روایت اسحاق بن عمار قال فی الذی یقضی رمضان هو بالخیار فی الافطار ما بینه و بین أن تزول الشمس و فی التطوع ما بینه و بین أن تغیب الشمس.

سماعه بن مهران عن أبی عبد الله علیه السلام فی قوله الصائم بالخیار الی زوال الشمس قال ذلک فی الفریضه أما فی النافله فله أن یفطر أی ساعه شاء الی غروب الشمس.

جمع بین این روایات، همان نظر مشهور است که ناوی از لیل کراهت دارد در قبل از ظهر روزه را افطار کند، اینجا دیگر بحثی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث جلسه گذشته، در کفاره افطار قضاء ماه مبارک رمضان و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع کفاره صوم نذر معین و مقدار آن، اقوال در مسئله و قائلین به اقوال را مورد ذکر و بررسی قرار می دهند.

یکی از روزه هائی که گفته اند کفاره دارد، حنث روزه منذور معین است، در اینجا در اصل کفاره و مقدار آن اختلاف بسیار است. در اصل اینکه کفاره دارد یا ندارد، شهرت بسیار قوی ثبوت کفاره است.

از مرحوم ابن ابی عقیل انکار کفاره نقل شده، و مرحوم آقای خوئی می فرماید که ایشان نیز مخالف نیست، چون اگر در اینجا کفاره باشد، از اختصاصات باب صوم نیست، مخالفت هر نذری کفاره دارد، آنجا به عنوان مخالف در مسئله اسمی از مرحوم ابن ابی عقیل برده نشده و جای آن آنجا بود، اینجا می گوید چیزی نیست و به آن مطلبی که در باب نذر هست، اکتفا کرده، لذا ذکر نکرده، اهمال علامت انکار کفاره نیست.

ص: ۴۷۰

ولی مطلب اینطور نیست، کتاب ابن ابی عقیل در دسترس ما نیست و به وسیله کتاب هائی مانند مختلف از نظرات مرحوم ابن ابی عقیل اطلاع پیدا می کنیم، حالا نقل مختلف را ذکر می کنم. قال ابن ابی عقیل من جامع أو اکل أو شرب فی قضاء من شهر رمضان أو صوم أو کفاره أو نذر، احتمالاً کلمه أو قبل از کلمه کفاره، زیاده است و باید أو صوم کفاره باشد، فقد أثم و علیه القضاء و لا کفاره علیه و أطلق، یعنی قبل و بعد از ظهر در آن نیست، تصریح دارد که در افطار در صوم کفاره و صوم نذر قضا دارد و گناه کرده ولی کفاره ندارد. برای نفی کفاره در مشابهات اینطور امور در بسیاری از موارد با این تقریب استدلال

می کنند که می گویند روایات کفاره بسیار مختلف است و کم و زیاد دارد و سبک و سنگین است و این علامت این است که اصل آن مستحب است، چون در مستحب تعدد مطلوب متعارف است، در باب منزوحات بئر یکی از استدلالاتی که برای عدم وجوب نزح بیان می شود، همین است که در مقدار آن اختلاف هست و این علامت استحباب است، و این را بیان کرده ام که دلیل اینکه در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود، چیست، بر این اساس گفته اند که شاید مرحوم ابن ابی العقیل گفته که کفاره لازم نیست، حالا باید این روایات را بررسی کنیم تا ببینیم با تعدد مطلوب هست یا نیست، این یک قول است که اصلاً کفاره ندارد.

قول دیگر که مشهور است، این است که کفاره دارد و کفاره آن همان کفاره ماه مبارک رمضان است، و بر این اساس، بعضی از روایاتی که ضعف سند دارد، جابر آن را فتوای مشهور می دانند.

ص: ۴۷۱

مرحوم آقای خوئی می فرماید بر فرض بپذیریم که شهرت جابر است، اینجا چنین شهرتی نیست که جابر بدانیم، اکثر قائل شده اند اما شهرتی که جابر باشد، نیست.

پس از مراجعه معلوم شد که در اینجا شهرت قوی وجود دارد، به متأخرین فرصت نکردم مراجعه کنم ولی در میان سابقین به مقداری است که اینجا از مصادیق روشن شهرت جابره است. مرحوم شیخ مفید در مقنعه قائل است و مرحوم سید مرتضی در انتصار بر آن دعوای اتفاق نیز دارد و در موصلیات ثالثه نیز نسبت به صوم که مورد بحث است، قائل است و دعوای اجماع نیز کرده، و در خلاف درباره صوم عنوان کرده و دعوای اجماع کرده، در مبسوط می گوید عامه قائل به کفاره نیستند ولی عندنا یعنی عند الامامیه کفاره ماه مبارک رمضان هست، مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی و مرحوم سلار در مراسم قائل هستند، ولی تعجب است که مرحوم علامه به مرحوم سلار نسبت می دهد که ایشان قائل است که کفاره یمین است، در مراسم به قول مشهور تصریح کرده، تعجب است که در پاورقی آدرس کلام مرحوم علامه را آورده اند، در آنجا همین مطلب معروف را دارد، مرحوم ابن براج قائل شده و مرحوم ابن ادریس درباره صوم قائل شده و دعوای اجماع می کند، مرحوم صاحب وسیله قائل شده و مرحوم قطب الدین کیدری قائل شده و مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق قائل شده و مرحوم علامه در کتاب های خود درباره صوم قائل شده است، خلاصه، در مسئله شهرت قوی است.

در مقابل، کسانی که با اینها مخالف هستند ؛ مرحوم صدوق در مقنع که موافق با فقه رضوی است و مرحوم علی بن بابویه شهران متتابعان گفته اند، مرحوم صدوق در من لا یحضر، کفاره یمین قائل است که به قرینه ذیل و بعضی جهات دیگر، مراد از کفاره یمین همان است که قبلاً عرض کردم که گاهی آقایان کفاره یمین را در اطعام عشره مساکین که خارجاً از کفاره یمین پرداخت می شود، بکار می برند.

ص: ۴۷۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : شهران متتابعان نیز قول مخالف به حساب می آید، اگر یکی از اینها مخیر باشد که شهران متتابعان نمی گویند، این ظاهر در تعیین است، اگر تعبیر صوم شهران متتابعان باشد، این مخالف نیست، به خاطر اینکه بقیه مصداق صوم نیست، و لو مخیر بین صوم و غیره است اما صوم شهران متتابعان است، ولی تعبیر کرده اند که کفاره شهران متتابعان است و اگر مقدور نشد، کفاره یمین است.

قول دیگر این است که کفاره یمین است، در این قول، عبارات بزرگان مضطرب شده، بیان مرحوم محقق در نقل قول اختلاف پیدا کرده، در باب صوم از شرایع چیزی دارد و در باب کفارات چیز دیگری دارد و در معتبر مطلب ثالثی دارد و در نافع به گونه ای است که اندماج دارد، کسانی که کفاره یمین را تقویت کرده اند، گفته اند که مرحوم محقق از فقهای درجه اول نیز کفاره یمین را اختیار کرده است، علت اینکه اینجا نقل اقوال می کنم، این است که چند روز تعطیل می شود و اگر وارد بحث روایات شویم، بحث ناقص می شود.

بعضی از کفارات مرتبه است که ابتداءاً کفاره نیست و بعد از عجز از کفاره دیگر این کفاره، این کفاره می شود، در طول کفاره واجب ابتدائی است، و کفاره مخیره کفاره ای است که ابتداءاً کفاره است منتها عدل دارد و متعین نیست، عبارت نافع مرحوم محقق در کفارات این است : و المخیره کفاره شهر رمضان و هی عتق رقبه أو صیام شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً، و مثله کفاره من أفطر یوماً منذوراً علی التعیین و کفاره خلف العهد علی التردد و أما کفاره خلف النذر ففیه قولان أشبههما انه لصغیره. کفاره کبیره همان کفاره مخیره ماه مبارک رمضان است، و کفاره صغیره همان کفاره یمین است، به این عبارت استدلال کرده اند. بین صدر و ذیل عبارت دو جور می توان جمع کرد ؛ یکی این است که اینکه ایشان مثله می گوید، در مخیره بودن مثل آن است، قبلاً- کفارات مرتبه را ذکر کرده، و بعضی کفاره مخیره است، روشن ترین کفاره مخیره کفاره ماه مبارک رمضان است و بعد می فرماید و مثله کفاره من أفطر یوماً منذوراً علی التعیین، یعنی این مانند آن مخیره است و حالا که مخیره شد، در بیان کیفیت آن می گوید در آن دو قول وجود دارد و قول اصح که به آن قائل هستم، کفاره صغیره است، این یک معنای عبارت است که آقایان نیز اینگونه فهمیده اند و گفته اند ایشان این را اختیار کره است. دوم این است که در بسیاری از عبائر هست که فرق گذاشته اند بین اینکه کسی صوم را نذر کند که حکم افطار ماه مبارک رمضان را دارد، و بین اینکه غیر صوم نذر شود که کفاره یمین دارد، اول درباره صوم بحث می کنند و بعد خلف نذر را مطرح می کنند که یعنی خلف نذر غیر از آن است که عنوان خاصی دارد، این در بسیاری از عبائر کتب هست، اینجا محتمل است مراد این باشد که ایشان در باب نذر صوم مطابق مشهور است، در ارشاد همین را اختیار کرده و مرحوم ابن ادریس در سرائر همین را اختیار کرده، مرحوم سید مرتضی در موصلیات همین را اختیار کرده، این قائل بسیار دارد. خلاصه، ثابت نیست که ایشان اینجا به کفاره یمین قائل شده باشد.

ولی در شرایع و معتبر عبارتی دارد که معلوم نیست چه باید گفت، در شرایع در باب صوم این است : اذا أفطر زماناً نذر صومه علی التعیین کان علیه القضاء و کفاره کبر مخیره و قیل کفاره یمین و الاول أظهر. و این را نیز در صوم دارد : و الکفاره المخیره، مخیره بین صوم و غیر صوم، صوم کفاره من أفطر فی یوم عن شهر رمضان عامداً، حالا ایشان اینجا در خلف نذر نیز مطابق صوم نذر است، اما ایشان عبارتی دارد که یمین را اختیار کرده، این را نیاوده ام، در بحث کفارات اختیار می کند که کفاره یمین است و می گوید اشهر اینطور قائل هستند، عجیب این است که به اشهر نسبت می دهد با اینکه قائلین قبل از مرحوم محقق را عرض کردم، ایشان چطور اینجا این را اشهر گفته است. و در معتبر مطلب دیگری دارد، می گوید : و أما النذر ففیه أخبار و مکاتبات مجهوله خلاصتها من وقع علی أهله فی یوم نذر صومه انه یصوم یوماً بدله و تحریر رقبه، و فی روایه اخری علیه عن کل یوم اطعام سبعه مساکین، بعد می گوید و سیأتی تحریر القول فیها فی کتاب النذر، متأسفانه معتبر تا مقدمات حج است و بیشتر نیست و به کتاب نذر نرسیده است، ایشان تحریر رقبه قائل شده است.

قول دیگر این است که بین افطار و ترک صوم فرق وجود دارد، اگر افطار کرد، کفاره افطار ماه مبارک رمضان است، و اگر مفطری انجام نداد اما اصلاً روزه نگرفت، کفاره آن کفاره یمین است، این در جائی از قواعد هست.

ص: ۴۷۴

این اقوال مختلف در مسئله هست، و بر این اساس گفته اند که معلوم می شود که مستحب است و مراتب مختلف دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۲۱ اردیبهشت ماه ۸۸/۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره صوم نذر معین و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، اقوال در مسئله و قائلین به اقوال، و سپس، ادله قول مشهور را مورد نقل و بررسی قرار می دهند، و در نهایت، ادله کفاره یمین را مطرح می نمایند.

در کفاره حنث نذر هفت قول وجود دارد ؛ یکی قول مشهور بسیار قوی است که می گویند کفاره حنث نذر همان کفاره ماه مبارک رمضان است. دوم قول مقابل قول مشهور است که عده ای قائل شده اند که کفاره یمین است. سوم و چهارم قول به تفصیل است، تفصیل به اینکه حنث نذر صوم کفاره ماه مبارک رمضان دارد و حنث نذر غیر صوم کفاره یمین دارد، و بعضی نسبت به کفاره ماه مبارک رمضان مقداری مضیق کرده اند و در مطلق حنث صوم این را قائل نشده اند و گفته اند اگر حنث با افطار باشد، اگر کسی هیچ مفطری را انجام ندهد اما اصلاً نمی خواهد روزه بگیرد و نیت روزه نکند، حنث نذر شده اما افطار نکرده، گفته اند حنث صوم با افطار، کفاره افطار ماه مبارک رمضان دارد و حنث صوم با ترک صوم مانند حنث نذر غیر صوم، کفاره یمین دارد، این تفصیل بین حنث نذر با افطار و غیر افطار را مرحوم علامه در قواعد اختیار کرده و شهید اول نیز در غایه المراد به آن تمایل پیدا کرده، چون کلام مرحوم علامه را تقریب کرده و نقد نکرده و اقوال دیگران را نیز رد کرده است. پنجم قول مرحوم سلار و کسانی است که مقداری بر مرحوم سلار تقدم دارند و همچنین احتمالاً مرحوم محقق در معتبر است، گفته اند کفاره ظهار دارد. در جلسه قبل عرض کردم این که مرحوم علامه در مختلف و مرحوم فخر المحققین در ایضاح و بعضی دیگر به مرحوم سلار نسبت داده اند که کفاره ظهار می داند، اشتباه است، ایشان کفاره ماه مبارک رمضان می داند، چون چند چیز مانند کفاره نذر و کفاره ماه مبارک رمضان را به هم عطف کرده و حکم کرده که در اینها کفاره مخیره هست. ولی بعد متوجه شدم که در این چاپی اشتباه چاپ کرده و از این اشتباه غفلت کردم، در چاپی تعبیر این است : کفاره حنث النذر و کفاره الظهار و کفاره من أفطر یوماً من شهر رمضان عتق رقبه أو صیام شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً، از این استفاده می شود که ایشان کفاره افطار ماه مبارک رمضان می داند، در حالی که در مورد کفاره ظهار در آیه شریفه به طور معین عتق رقبه است و عدل کفارات دیگر نیست، عبارت صحیح این است : کفاره حنث النذر کفاره الظهار و کفاره من أفطر یوماً من شهر رمضان عتق رقبه أو صیام شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً، در چاپی کلمه واو قبل از عبارت کفاره الظهار زیادی است، غنائم و کتاب های دیگر نیز که از مرحوم سلار نقل می کنند، همینجا را آدرس داده اند اما این را نگفته اند که واو دارد و باید بدون واو باشد، پس مرحوم سلار به این قول پنجم قائل است. و در غنائم دارد که و از سلار و کرخی، این اشتباه است و احتمال قوی هست که اشتباه چاپی است، عن الکراجکی است، این مطلبی است که از مرحوم کراچکی نقل شده، در مسالک هست و بعضی کتاب های دیگر نیز نقل کرده اند که غیر از مرحوم سلار، مرحوم کراچکی نیز به این قائل است که کفاره حنث نذر کفاره ظهار است، ولی کسانی که اینطور گفته اند نیز مسامحه است، مرحوم کراچکی قائل نیست، اصل این مطلب به شهید اول برگشت می کند، شهید اول می فرماید کراچکی در تهذیب خود عن بعضهم این مطلب را نقل

کرده که برای این کفاره ظهار می داننـد، و مراد از بعضـهم عامه نیست و امامیه است، چون ایشان آراء امامیه را نقل می کنـد، مرحوم کراچکی معاصـر مرحوم سـلار و مقداری مقدم بر او است، او از مرحوم سـلار نقل نمی کند و مراد از بعضـهم شـخص دیگری است که معاصر بـا مرحوم کراچکی نیست، پس کسـی که مرحوم کراچکی از او نقـل کرده نیز قائل به این قول پنجم است. گویـا برای مرحـوم محقـق در معتـبر مطلب مردد است و می گویـد تحریر مسـئله را در کتـاب النـذر بیـان خـواهیم کرد، متأسـفانه معتبر تا اوایل حـج تمام می شود و به کتاب النـذر نرسـیده، اینجا اینگونه تعبیر می کند که درباره کفاره حنث نذر در مسـئله مکاتبـات مجهوله هست که خلاصـتها این است که کفـاره عتق رقبه است و روی سـبعه مساکین، احتمالاً ایشان این عتق رقبه را نیز که مرحوم سـلار و بعضـی دیگر قائل شـده اند، احتمال می دهد و شاید سـبعه مساکین را نیز که روی دارد، احتمال می دهد. شـشم قول مرحوم علی بن بابویه و فقه رضوی است، گفته اند شهران متتابعان است. هفتم قول مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین است که تخییر بین کفـاره کبری که کفـاره ماه مبارک رمضان است و کفاره صـغری که کفاره یمین است، این تخییر فقهی و جمع بین هر دو است، جمع بین الادله این است که یکی از این دو کار را انجام دهد.

ص: ۴۷۵

نـتیجه نقـل این اقـوال این است که مطلـبی که مرحـوم صـاحب مـدارک دارد و مرحـوم آقـای حکیم و مرحوم آقـای خوئی نیز دارنـد، می فرمایند به ظاهر روایاتی که وارد شده و تحریر رقبه را کفاره قرار داده، نمی توانیم اخذ کنیم، چون ظاهر آنها تعیین تحریر رقبه است و کسـی به تعیین تحریر رقبه قائـل نیست، پس، بایـد این را عـدل واجب قرار دهیم و بگوئیم یکی از چیزهائی که کفـاره هست، عتق رقبه است، این مطلب اینطور نیست، به خـاطر اینکه مرحوم سـلار به تعین تحریر رقبه قائل است و قبل از ایشان نیز بعضی قائل هستند و در معتبر نیز احتمالاً قائل باشد، پس، نمی توان گفت که قطعاً ظاهر مراد نیست.

حالاـ به هر دلیلی قرار شـد از تعیینی بـودن تحریر رقبه رفع یـد کنیم، این بحث مطرح می شود که بسـیاری از آقایـان برای قول مشـهور به همین روایات استدلال کرده اند و گفته اند که این روایات تحریر رقبه گفته و ما می گوئیم که یکی از اینها کفایت می کند.

مرحوم صاحب مـدارک و من تأخر اشـکال کرده انـد که اگر کفاره یمین را به آن معنائی که احیاناً در کتب اطلاق شده، البته این را من اضـافه می کنم، اگر کفـاره یمین آن بود که در عمل به کفاره خارجاً انجام می شود که اطعام عشـره مساکین است، قهراً این روایت که اسم تحریر رقبه برده بـا کفـاره یمین قابـل تطبیق نبود، اما با کفاره افطار ماه مبارک رمضان قابل تطبیق بود، چون تعیینیت که برداشـته شود و عـدل قرار بگیرد، آن عـدل است، ولی کفـاره یمینی که در روایـات اطلاـق می شود، معمولاً همـان عتق رقبه است که آیه قران در مورد آن وارد شـده، و این در کفاره یمین نیز هست منتها عـدل دارد، پس، در کفاره ماه مبـارک رمضـان و در کفـاره یمین، عـدل واجب مخیر عتـق رقبه است، وقـتی هر دو عـدل دارد، چطور بگوئیم این کفـاره مـاه مبارک رمضان است و یمین نیست.

ص: ۴۷۶

اینجا مطلبی عرض کنم، در شیئی که انسان بین افراد متعدد مخیر باشد، اگر دستور بدهند آن را که خیلی ساده است، انجام دهد، عرفاً در تعیینیتی که عدل های دیگر را نفی کند، ظهور ندارد، مثلاً در روایتی در باب احرام حج سؤال می کند که فلان گناه را مرتکب شدم، حضرت می فرمایند گوسفند بکش، از این مقداری استفاده می شود که مرغ کفایت نمی کند، اما این گوسفند بکش ظهور در این ندارد که گاو یا شتر نمی شود کشت و ظهور در اطلاق نیز ندارد که شتر کفایت می کند، اثباتاً و نفیاً نسبت به این ساکت است و مخالف با دلیلی نیست که می گوید شتر نیز جایز است، اگر گفتند از این آقا تقلید کن، این دلالت نمی کند که از آقائی که در جائی دور است، نتوان تقلید کرد، ولی با بودن ساده و قابل دسترس به جای دور ارجاع دهند، این ظهور پیدا می کند که جنبه نفی داشته باشد و ظهور در تعیین پیدا می کند. در مسئله ماه مبارک رمضان سه چیز هست و هر سه سخت است و مشابه یکدیگر است، یکی شصت روز روزه است که سی و یک روز از آن پیوسته است، در ماه مبارک رمضان که همه روزه می گیرند، سنگینی ندارد، ولی به عنوان کفاره جداگانه سنگین است و خیلی با روزه ماه مبارک رمضان تفاوت دارد، و دوم اطعام شصت مسکین است که پیدا کردن فقراء و تدارک دیدن اطعام برای آنها برای نوع مردم که این تجربه را ندارند، کار مشکلی است، و سوم عتق رقبه است که آن نیز مشکل است، این سه از نظر سختی به یکدیگر شبیه است، ولی در مسئله یمین اینکه ده نفر را بپوشاند، سخت است، و عتق رقبه نیز سخت است، اما اطعام ده مسکین ساده است، با بودن این اطعام ده مسکین که قابل اجرا است، عتق رقبه گفته شده باشد، اگر این بخواهد تخییری باشد، اگر عدل آن ماه مبارک رمضان باشد، آن تفاوتی ندارد و می توان از ظهور رفع ید کرد، اما اگر عدل آن اطعام ستین مسکین باشد، با بودن آن که قابل اجرا است، بگوید بنده آزاد کن، این خیلی مؤنه دارد، خلاصه، اینها که بعضی استدلال کرده اند، می توان از این راه برای قول مشهور استدلال کرد. این روایاتی است منتها این در فرضی است که بعد بحث کنیم و از قول مرحوم سلار رفع ید کنیم، اگر بنا شد که یمین یا قول مشهور باشد، قول مشهور را به این وسیله ترجیح می دهیم.

ص: ۴۷۷

روایتی برای قول مشهور هست که در سند آن عبد الملک بن عمرو واقع شده، بعضی به خاطر اینکه او توثیق نشده است، تضعیف کرده اند، بنابر مسلک مشهور که مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای خوئی قبول ندارند، مرحوم آقای حکیم قبول دارد، در سند این روایت ابن أبی عمیر قرار گرفته و او از جمیل بن دراج نقل می کند که او نیز از اصحاب اجماع است، جمیل بن دراج از عبد الملک بن عمرو نقل می کند، بنابر قول مشهور، این روایت اشکال سندی ندارد، و بنابر قول غیر مشهور که ما در اینجا با مشهور موافق نیستیم، اگر ابن ابی عمیر بدون واسطه نقل می کرد، قبول می کردیم، اما واسطه می خورد، ولی اگر اجلاء مکرر روایت دارند و از سلف کسی قدح نکرده، اینها کشف می کند که اینها را معتبر دانسته اند، سه نفر از طبقه ثانیه اصحاب اجماع از عبد الملک بن عمرو متعدد روایت دارند ؛ ابان بن عثمان و ابن مسکان و جمیل بن دراج، و غیر از اینها، جمیل بن صالح و اسحاق بن عمرو که از اجلاء هستند، از او روایت دارند، و قدحی نشده و از قدیم این روایات مورد استناد قرار گرفته، به نظر می رسد که نباید در این روایت چنین مناقشه ای کرد، و خودش مطلبی نقل می کند که از عنایت حضرت کشف می کند، و لو خودش نقل می کند ولی ابن ابی عمیر و جمیل بن دراج در کتب خود این را آورده اند و این کشف از این دارد که او را قبول دارند، مدحی درباره او هست که از آن معلوم می شود مورد عنایت امام عصر علیه السلام است، به نظر می رسد که در این از نظر سند اشکالی نیست. تعبیر روایت این است که کسی نذر کرده که گناهی را ترک کند و مخالفت کرده، حضرت فرموده اند که یکی از این چیزها را باید بجا آورد که همان کفاره ماه مبارک رمضان است، منتها تعبیر اینگونه است که لا ـ أعلمه الا ـ قال عتق رقبه یا اطعام ستین مسکین یا شهرین متتابعین، در این لا أعلمه الا قال دو احتمال هست ؛ یکی این است که این بتی است اما بیش از این در ذهن ندارم، و دوم این است که آن که خاطر من حکم می کند، این است، نمی توانم قسم بخورم، ولی ظن قوی به آن دارم، در این مورد نیز لا ـ أعلمه الا ـ قال تعبیر می شود. به نظر می رسد که از این ناحیه نیز اشکالی نباشد و بتوان تمسک کرد.

ص: ۴۷۸

روایت دیگر که روایت تحریر رقبه مؤمنه است، اگر و لو جمعاً بین الادله قائل به تعیین نشدیم، این روایت نیز از نظر سند اشکالی ندارد، أبو علی الاشعری عن محمد بن عبد الجبار عن علی بن مهزیار قال و کتب الیه یسأله یا سیدی رجل نذر أن یصوم یوماً فوقع ذلک الیوم علی أهله ما علیه من الکفاره فکتب الیه یصوم یوماً بدل یوماً و تحریر رقبه مؤمنه. البته ممکن است بین این روایت و روایت عبد الملک بن عمرو جمعی بشود که بگوئیم در خصوص وقاع که گاهی سختگیری هست، در جماع کفاره تکرر پیدا می کند و سخت تر از چیزهای دیگر است، ممکن است در خصوص جماع تعیین رقبه مؤمنه باشد، ولی آن لا أعلمه الا أن قال، در بقیه تخییر باشد، اینجا مسؤل عنه حضرت هادی علیه السلام است و در این حرفی نیست، مکاتباتی که علی بن مهزیار دارد، با حضرت هادی علیه السلام است، و غیر از این، روایت مطلب دیگری دارد که به حضرت هادی علیه السلام برگشت می کند.

در مقابل روایاتی هست، یکی صحیحه حلبی ان قلت لله علی فکفاره یمین. در این روایت مقداری تأمل دارم، یکی آن است که مرحوم مجلسی اول دارد و دوم تأملی است که من دارم، این روایت را کافی و مرحوم حسین بن سعید در نوادر به نام ابن عیسی نقل کرده، چیزهائی دارد اما این ذیل ان قلت لله علی فکفاره یمین را ندارد، و تفاوت مختصری نیز دارد اما آن همان نقل به معنا است که در کتب هست، این مردد است که آیا این ذیل در اصل بوده، احتمال هست از قبیل ورود حاشیه در متن باشد، و احتمال هست که مرحوم صدوق از جای دیگری به آن ضمیمه کرده باشد، چون آن دو کتاب که نقل کرده اند، این را ندارد، و لذا در اینکه سند آن چیست، تردید به وجود می آید. تأملی را که مرحوم مجلسی اول دارد، عند التعارض می توان گفت، یکی از مطالبی که متعدد در روایات هست، این است که به نذر حلف اطلاق نمی شود ولی به نذر یمین اطلاق شده، گاهی یمین مقابل نذر است و گاهی شامل آن نیز می شود، ایشان احتمال داده که مراد این است که لله علی که گفت، احکام نذر بار است و در صورت مخالفت باید کفاره آن پرداخت شود، یعنی کفاره با لله علی ایجاد می شود و بدون این فایده ای ندارد. این هم اگر باشد، دلیل بر مطلب نمی شود، ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۲۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در کفاره صوم نذر معین و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، ادله قول مشهور و غیر مشهور و وجوه جمع بین آنها را مورد نقل و بررسی قرار می دهند.

بحث در روایات مسئله خلف نذر بود، یکی از روایاتی که مورد استدلال واقع شده و مرحوم آقای خوئی آن را تمام می داند، روایت حفص بن غیاث است،

در روایت حلبی مطلبی عرض کردم که با مراجعه دوباره چیز دیگری بود، عرض کردم که مرحوم کلینی و مرحوم حسین بن سعید روایت را نقل کرده اند و ذیل اذا قلت لله علی فکفاره الیمین را ندارند، بعد دیدم که مرحوم کلینی همین ذیل را جداگانه به سند معتبری که به حلبی منتهی می شود، نقل کرده، از این ناحیه نمی شود مناقشه کرد و روایت صحیح السند است، ولی همان که عرض کردم که مرحوم مجلسی اول این احتمال را داده که مراد از یمین همان نذر باشد، می گوید اگر لله علی گفت، احکام نذر بار است و در صورت مخالفت باید کفاره نذر پرداخت شود، چون در روایات اطلاق یمین به نذر شده است، و لو جمعاً بین الروایات می گوئیم مراد از یمین همان نذر است، معمولاً مقابل نذر است اما احیاناً به نذ اطلاق می شود. جمع دیگر این است که بدون مقدمه صحیح نیست که این عبارت اذا قلت لله علی فکفاره الیمین، بیان شود، ما که بحث می کنیم، این مقدمات را می دانیم که کفاره نذر و کفاره یمین چیست، در این مباحث اگر کسی بگوید لله علی فکفاره الیمین، یعنی اگر کسی لله علی گفت و با آن مخالفت کرد، کفاره یمین است، ولی اگر ابتداءاً گفته شود که اگر کسی لله علی گفت، کفاره یمین است، این ناقص است، این مقدمه ای قبلی دارد که از آن تجرید شده و الا ابتداءاً گفتن این تعبیر صحیح نیست، مثلاً- این که در عوالی اللئالی هست که من نذر نذراً لم یسمه فکفارته کفاره یمین، من نذر نذراً فی معصیه فکفارته کفاره یمین و من نذر ما لا یصیغه فکفارته کفاره یمین، و در بعضی روایات هست که من عجز عن نذر نذره فکفارته کفاره یمین، ممکن است مقدمه آن این باشد که کسی لله علی گفته و نتوانسته انجام دهد، کفاره این کفاره یمین است، در موارد مختلف وارد شده که به نحو استحباب کفاره یمین دارد، عمرو بن خالد عن أبی جعفر علیه السلام قال النذر نذران فما کان لله وفی به و ما کان لغیر الله فکفارته کفاره یمین، با اینکه لغیر الله واجب الوفا نیست اما کفاره استحبابی دارد، می گوید آن کفاره استحبابی کفاره یمین است، خلاصه، این احتمال هست که به دلیل اینکه مسبوق به مقدمه دیگری است، مقدمه مانند من نذر نذراً فعجز عنه، ان قلت لله فعجزت عنه، فکفاره یمین، این مقدمات محذوفه است، مرحوم شیخ نیز به صورت عجز حمل کرده، اینها مقدمات مطویه دارد. لذا استدلال به این در مقابل روایات دیگر که در تخییر ظهور کامل دارد، محل مناقشه است.

ص: ۴۸۰

روایات آن طرف، روایت عبد الملك بن عمرو صریح در تخییر بود، و روایت یمین نیز این است که چنین مناقشاتی دارد.

روایت دیگری هست که از علی بن مهزیـار است و روایت معتـبری است که در آن تحریر رقبه مـؤمنه ذکر شـده، و لو در سـند محمـد بن جعفر الرزاز وارد شـده و او صـریحاً توثیقی نـدارد، اینکه ایشان می فرمایـد ثقه است و رد می شود، به حساب کامل الزیارات است که از این مبنا برگشته، ولی بنابر نظر مختار ثقه است، او از مشایخ مهم مرحوم کلینی است و شیخ بلا واسطه ابن قولویه است و ابو غالب زراری می گوید او از شیوخ طائفه است و تعبیرات محکمی درباره او شده، از مجموع اینها استفاده می شود که مورد قبول طایفه است.

بـه یکی از دو صـورت بیـن ایـن روایـت و روایـات تخییر می تـوان جمـع کرد ؛ یکی ایـن اسـت که بگـوئیم تحریر رقبه مـؤمنه اسـتحباب مؤکـد دارد، تخییر صـریح است و این ظاهر است. و دوم این است که حتی اسـتحباب نیز نداشـته باشد، یکی از افراد متقارب است و به این اکتفا کرده است. یا احـد المصادیق واجب مخیر است که مصادیق شبیه به یکدیگر است و یا افضل افراد واجب مخیر است، جمـع بین ادله این را اقتضـا می کنـد، قهراً همـان می شـود که مشـهور حکم کرده انـد که هر کـدام باشـد، کفایت می کند.

حالا مرحوم علی بن بابویه و مرحوم صـدوق در مقنع و هـدایه و مؤلف فقه رضوی شـهران متتابعان گفته اند، علی القاعده باید درباره شهران متتابعان حدیثی در مسئله باشد که چنین فتوائی داده اند، این فتوا از وجود حدیثی اینچنین کشف می کند.

اینجا جمعاً بین الادله می گوئیم که هر کدام از شهران متتابعان و عتق رقبه مؤمنه، عدل برای واجب مخیر است، در جائی به تناسبی شهران متتابعان و در جای دیگر عتق رقبه مؤمنه گفته شده، گاهی برای کسی شهران متتابعان ساده تر است، این را برای او گفته اند، و گاهی عتق رقبه مؤمنه راحت تر است، این را گفته اند، و شهرت قوی نیز در همین است و ظاهراً همین اقوی است.

اینکه در مستمسک می فرماید وجه تعیین تحریر رقبه ظاهر نیست، وجه آن خیلی ظاهر است، وجه آن همین صحیحه علی بن مهزیار است و حسین بن عبید نیز روایت دیگری به همین مضمون دارد که ظاهر آن تعیین تحریر رقبه است، اگر در سند روایت عبد الملک بن عمرو مناقشه کردیم، این روایت صحیح السند است.

و اینکه مرحوم آقای خوئی و مرحوم صاحب مدارک می گویند قول تعیین تحریر رقبه قائل ندارد، البته در جلسه گذشته سهواً عرض کردم که مرحوم آقای حکیم نیز چنین می فرماید اما ایشان این را نمی فرماید، این قول قائل دارد، مرحوم قطب راوندی و مرحوم سلار و کسی که فی الجمله قبل از مرحوم سلار بوده، قائل هستند. این مطلب نیز جای بسی تعجب است که مرحوم شیخ مفید در صوم به همان قول مشهور و تخییر موجود در کفاره ماه مبارک رمضان قائل است، و در باب نذر در همان اول نذر می فرماید اگر در وجوه بر و کارهای نیک نذر کرده باشد که به صوم ربطی ندارد، چنین نذری واجب الوفا است، و اگر عمل نکرد، کفاره مخیره ماه مبارک رمضان را دارد، به تخییر تصریح دارد که دیگر نمی توان به تنویع حمل کرد، و بعد در اواسط یا اواخر همین باب درباره عهد می فرماید که اگر کسی مخالفت عهد کرد، همان که در باب حنث نذر گفتیم کفاره مخیره دارد، در باب عهد نیز هست، ولی متصل به باب نذر در باب کفارات می فرماید کفاره خلف نذر کفاره ظهار است. احتمال اینکه این اشتباه باشد یا حاشیه داخل متن شده، مستبعد است، چون مرحوم سلار شاگرد مرحوم شیخ مفید که بسیار تابع استاد است، در باب کفارات می گوید کفاره خلف نذر کفاره ظهار است، این تناقض در کلام مرحوم شیخ مفید هست، در کلام شهید ثانی نیز تناقض هست، اول در باب صوم تخییر را اختیار می کند و بعد در باب کفارات به طور کلی تخییر را انکار می کند و یمین را اختیار می کند، و مرحوم محقق در شرایع در جائی کفاره مخیره ماه مبارک رمضان و بعد کفاره یمین را اختیار می کند و می گوید اشهر این است، کلمات این بزرگان بسیار مضطرب شده است. به نظر می رسد این چیزهائی که در کلمات واقع شده، حتی می خواهم این توجیه را درباره کلام مرحوم شیخ مفید نیز بگویم، این طور نیست که دیروز نذر را نوشته و امروز کفاره را نوشته باشد، احتمال هست که در ازمنه مختلف نوشته شده باشد و فاصله زمانی شده است. علی ای تقدیر، نمی توان گفت که قول به کفاره ظهار قائل ندارد، بعضی به طور منجز و بعضی در بعضی از ازمنه اینگونه اختیار کرده اند، منتها جمع بین الادله همین است که مشهور قائل شده اند.

این را که گفتیم، دو مطلب می توان ادعا کرد ؛ این تحریر رقبه در خصوص جماع در روایت علی بن مهزیار وارد شده، شاید اظهر در جمع بین الادله این باشد که در مسئله جماع استثناءاً تعیین باشد و در سایر موارد تخییر است، این استثناء به نظر اقوی می آید، به خاطر اینکه جماع در باب کفارات حکم خاصی نیز دارد و کفاره سنگین تری دارد و آقایان در آن تکرار قائل هستند و در موارد دیگر قائل نیستند، مرحوم صدوق که قائل به کفاره یمین است، در من لا یحضر کفاره یمین را می گوید و این را نیز می گوید که اگر کسی نسبت به روزی نذر کرد و در آن وقاع کرد، تحریر رقبه مؤمنه است، این پیداست که می خواهد استثناءاً بگوید.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : تحریر رقبه مؤمنه کفاره سنگینی است، تخصیص خوردن اقوای از حمل به استحباب مؤکد است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : معلوم نیست خلاف مشهور باشد، همین ها را می گویند.

و روایت سبعه مساکین که مرحوم محقق نیز به عنوان روی دارد، مرحوم صدوق به جای آن عشره مساکین گفته، به نظر می رسد که زیاد تصرف دارد، به نظر ایشان آمده که سبعه با موازین سازگار نیست و آن را به عشره تغییر داده، حتی در مقنع به خط مرحوم صدوق که شهید ثانی می گوید نزد من است، عشره دارد، پس، به نظر می رسد این تصحیف شده مرحوم صدوق است، در کافی و همه کسانی که از کافی نقل می کنند و در تهذیب، نسخه های قدیم همه سبعه دارد، به نظر می رسد که اصل آن سبعه است، و وجه آن این است که در مورد کسی است که برای تمام عمر روز خاصی را نذر کرده که روزه بگیرد، این کار سنگینی است و طبعاً مخالفت در آن به وجود می آید، اینجا به دلیل اینکه حرج متعارف برای اشخاص هست، کفاره آن سبک قرار داده شده، مرحوم صدوق که کفاره یمین قائل است، این روایت را نیز آورده منتها آن را به عشره تغییر داده، و در جماع نیز همان تحریر رقبه را گفته، ممکن است بگوئیم که شخص مخیر است اما شارع در نذر مادام العمر کفاره را سبک قرار داده است.

خلاـصه، به نظر می رسد که اقوی تخییر است و احوط وجوبی این است که در جماع تحریر رقبه است، و حالا که تحریر رقبه نیست آن دو عدل دیگر است، و در نذر مادام العمر همان هفت تا کفایت می کند.

ایشان می فرماید این روایت معتبر و قابل استناد است. در سند قاسم بن محمد هست که عمده مورد کلام او است، مرحوم آقای خوئی می فرماید مراد قاسم بن محمد جوهری ثقه است و نظر مختار نیز همین است ولی اشکال این است که ایشان به چه جهت این را فرموده اند، این روایت به طریق دیگر از قاسم بن محمد اصفهانی نقل شده، سند نیز همانطور است منتها در بعضی قسمت ها اختلاف دارد، و قاسم بن محمد اصفهانی ضعیف است و تصریح به ضعف او شده است، سند کافی این است : علی بن ابراهیم عن أبیه عن القاسم بن محمد عن سلیمان بن داوود عن حفص بن غیاث. تهذیب و استبصار به سند دیگری نقل کرده اند عن القاسم بن محمد الاصفهانی عن سلیمان بن داوود عن حفص بن غیاث. حالا اگر فقط سند کافی بود، به چه دلیل راوی را جوهری دانسته، اکثر اسناد موجود مربوط به اصفهانی است، اینکه آیا در جائی که راوی ابراهیم بن هاشم و مروی عنه سلیمان بن داوود منقری است، می تواند غیر از قاسم بن محمد اصفهانی باشد، به طور ندرت وارد شده و به نظر مختار آنها محل مناقشه است، و بر فرض که آنها صحیح باشد، متعارف و معمول این اسناد مربوط به اصفهانی است، ایشان چطور فرد ضعیف را بر متعارف ترجیح داده، نتیجه تابع اخس مقدمتین است، این روایت ضعیف السند و غیر قابل استناد است.

ص: ۴۸۴

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۲۳ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جلسه گذشته، در کفاره صوم نذر معین و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع کفاره صوم اعتکاف و مقدار آن، ابتدا، روایات قول به کفاره مخیره ماه مبارک رمضان و کفاره مرتبه ظهار و طرق جمع بین آنها را مورد نقل و بررسی قرار می دهند، و سپس، این را مورد بحث قرار می دهند که در کدامیک از مفطرات صوم در اعتکاف کفاره هست و آیا کفاره در اعتکاف به خاطر اعتکاف یا افطار صوم است. چهارمین روزه ای که کفاره دارد، صوم اعتکاف است، و کفارته مثل کفاره رمضان مخیراً بین الخصال و لکن الاحوط الترتیب المذکور، هذا، و کفاره الاعتکاف مختصه بالجماع فلا تعم سائر المفطرات، و الظاهر لانها لاجل الاعتکاف لا للصوم و لذا تجب فی الجماع لیلًا ایضاً، و أما ما عدا ذلک من اقسام الصوم فلا کفاره فی افطاره واجباً کان کالنذر المطلق و الکفاره أو مندوباً فانه لا کفاره فیها و ان أفطر بعد الزوال. کفاره روزه اعتکاف بنابر مشهور کفاره مخیره ماه مبارک رمضان است و بعضی بر خلاف مشهور قائل به کفاره مرتبه ظهار شده اند که اول عتق رقبه و بعد صیام شهرین متتابعین و بعد اطعام ستین مسکینا است، و منشأ آن اختلاف روایات است.

در مستمسک و مستند مرحوم آقای خوئی فرموده اند که برای قول به تخییر دو روایت موثقه از سماعه بن مهران وجود دارد، طبق تحقیق دو روایت نیست و یک روایت است که به دلیل نقل به معنا مختصر تفاوتی پیدا کرده، مرحوم آقای بروجردی در این موارد می فرمود روایت واحده است و همینطور نیز هست، و علاوه، موثقه نیست و صحیحه است، چون به خاطر سماعه بن مهران تعبیر موثقه کرده اند، و مرحوم آقای خوئی در معجم الرجال امامی بودن سماعه بن مهران را اختیار کرده، ظاهر کلام مرحوم نجاشی و بسیاری از رجالیین اینگونه است و مرحوم شیخ مفید شبیه به تصریح دارد، زرعه که راوی سماعه است، واقفی است، اینها با هم خلط شده، یا از واقفه های اول است که بعداً برگشته اند و مرحوم شیخ طوسی در رجال تعبیر واقفه کرده و الا از روایات او و بعضی جهات دیگر استفاده می شود که واقفی نیست. (سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این نیز محتمل است که ابن سماعه با سماعه خلط شده باشد.

ص: ۴۸۵

سماعه بن مهران قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن معتکف واقع أهله فقال هو بمنزله من أفطر یوماً من شهر رمضان. و نقل دیگر آن این است که سماعه بن مهران عن أبی عبد الله قال سألته عن معتکف واقع أهله قال علیه ما علی الذی أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً عتق رقبه أو صوم شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً.

دو روایت دیگر هست که اگر با روایت جعفریات ضمیمه کنیم، سه روایت می شود، دو روایت صحیح هست ؛ یکی، صحیحه زراره است، کافی و تهذیب و استبصار نقل کرده اند، در طریق تهذیب و استبصار علی بن حسن عن محمد بن علی هست، قهراً محل اشکال می شود، علی بن حسن، ابن فضال فطحی ثقه است، و محمد بن علی، ابو سمینه است و ثقه نیست، و در سند کافی سهل بن زیاد است که ما اشکال نمی کنیم اما مشهور او را ضعیف می داند، و فقیه به سند خودش از حسن بن محبوب

نقل کرده که این طریق صحیحی است، لذا روایت و لو به اعتبار نقل فقیه صحیحه حساب است، ما نقل کافی را نیز کافی می دانیم، قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن المعتکف یجامع أهله قال اذا فعل ذلک فعلیه ما علی المظاهر. و جعفریات نیز از امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده که المعتکف اذا وطی ء أهله و هو معتکف فعلیه کفاره الظهار.

دوم، صحیحه ابو ولاد حناط است، حفص بن سالم، ابو ولاد حناط، ثقه است، قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأه کان زوجها غائباً فقدم و هی معتکفه باذن زوجها فخرجت حین بلغها قدومه من المسجد الی بیتها فتهیأت لزوجها حتی واقعها فقال ان کانت خرجت من المسجد قبل أن تمضی ثلاثه أیام و لم تکن اشترط فی اعتکافها فان علیها ما علی المظاهر. هید ثانی و مرحوم صاحب مدارک گفته اند روایت سماعه موثقه است و آن روایت صحیحه است و موثقه را یا معتبر نمی دانیم و یا عند التعارض می گوئیم صحیحه مقدم بر موثقه است، لذا به صحیحه اخذ کرده اند، صاحب مدارک اصلاً حجت نمی داند و بر فرض که حجت بداند، آنطور که مرحوم شیخ طوسی در عده می فرماید، اصحاب صحاح را بر موثقات مقدم داشته اند، این فرع تعارض است

آقایان دیگر که کفاره مخیره ماه مبارک رمضان را اختیار کرده انـد، گفته اند روایات تعارض ندارد و جمع بین این دو روایت اقتضا می کند که حمل به استحباب کنیم.

البته در اینجا سه جور جمع ممکن است ؛ یکی این است که آن که به ماه مبارک رمضان تشبیه کرده و گفته یکی از این سه چیز است، احتمال هست که مراد تنویع باشد و در اصل اینکه سه چیز است، به ماه مبارک رمضان تشبیه شده باشد اما در ماه مبارک رمضان به نحو تخییر است و در اینجا به دلیل منفصل به نحو ترتیب است، این خلاف ظاهر است اما جمعاً بین روایتی که حکم ظهار را بار کرده، بگوئیم از جهت این سه چیز تشبیه شده، در تشبیه لازم نیست در تمام خصوصیات شبیه باشد، در نتیجه، به روایت ظهار اخذ می شود و روایت کفاره ماه مبارک رمضان به تشبیه فقط به سه چیز حمل می شود. دوم که اظهر است و به نظر متعارف اشخاص نیز همین می آید، این است که ترتیب حمل به استحباب شود و کفاره ظهار افضل افراد واجب است. جمع سومی غیر از اینها که آقایان فرموده اند، به نظر می آید که بنابر موازین آقایان این جمع صحیح تر است، و آن این است که متأخرین معمولاً در مسئله دو متباینی که دلیل ثالثی اخص از آن دو متباین باشد، با انقلاب نسبت مطلب را قبول کرده انـد که از تبـاین به عمـوم و خصـوص مطلق تبـدیل شود، آقایـان در العلمـاء یجب اکرامهم، العلمـاء لاـ یجب اکرامهم، العلمـاء العدول یجب اکرامهم، قائل به انقلاب نسبت هستند، در روایات مسئله کاملاً انقلاب نسبت هست، روایت زراره تعبیر می کند که علیه ما علی المظاهر، و روایت سماعه بن مهران می گوید کفاره ماه مبارک رمضان است، و روایت ابو ولاد می گوید اگر اشتراط نکرده باشد، کفاره مظاهر است، در حال احرام و در حال اعتکاف اشتراط مستحب است که بگوید أن یحله حیث حبسه، بگوید اگر نتوانستم ادامه دهم، محل باشم، حالا گاهی به این استحباب عمل می کند و گاهی عمل نمی کند، اگر این مستحب را انجام نداد، سختگیری شده و کفاره ظهار است، و اگر این مستحب را انجام نداد، کفاره ماه مبارک رمضان است، این مقتضای انقلاب نسبت است، چون روایت ابو ولاد حناط با مفهوم و منطوق، روایت زراره را که می گوید کفاره ظهار دارد، تخصیص می زند و می گوید در صورتی که شرط نکرده باشد، بلکه می خواهم عرض کنم که ممکن است این روایت را به انقلاب نسبت نیز مبتنی نکنیم و بگوئیم این روایت از نظر مفهوم و منطوق بین الشقین مفصل است، تفصیل بین الشقین اصلاً به انقلاب نسبت مربوط نیست، هر قطعه ای از دلیل مفصل اخص مطلق از عام مقابل خودش است و عام ها را تخصیص می زند، اگر کسی در انقلاب نسبت حرفی داشته باشد اما این را همه قبول دارند، ظاهر روایت تفصیل بین مفهوم و منطوق است، می گوید فقال ان کانت خرجت من المسجد قبل أن تمضی ثلاثه أیام و لم تکن اشترط فی اعتکافها فان علیها ما علی المظاهر، یعنی اگر بعد ثلاثه أیام یا بعد از اشتراط باشد، این حکم ما علی المظاهر در آن نیست، بنابراین، می توانیم تفصیل بین صورت اشتراط و عدم اشتراط قائل شویم.

حالا- ببنیم در کدامیک از مفطرات صوم در اعتکاف کفاره هست، قبل از مرحوم محقق مشهور بین فقهاء این بوده که هر چه که مفطر صوم است، کفاره دارد، اگر در شب نیز جماع شود، کفاره هست ؛ مرحوم شیخ مفید در مقنعه و مرحوم سید مرتضی در جمل العلم و مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود قبل از بحث اعتکاف در مبحث اینکه در مفطرات ماه مبارک رمضان کفاره هست، و مرحوم سلار در مراسم و مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی این مطلب را گفته اند و مرحوم ابن حمزه در غنیه دعوای اجماع نیز دارد، و مرحوم صاحب وسیله نیز می گوید منتها جماع در شب را نمی گوید، و مرحوم حلبی در اشاره السبق نیز می گوید، مرحوم ابن براج شرحی بر جمل العلم مرحوم سید مرتضی دارد که در آنجا می گوید سنی ها قائل نیستند و عندنا در افطار کفاره هست که ظاهر آن اجماع امامیه است، این قبلی ها قائل شده اند و نقل شهرت نیز شده است، البته مرحوم شیخ طوسی در کتاب های خود جماع را عنوان کرده و در الجمل و العقود در بحث اعتکاف جماع را عنوان کرده، و مرحوم کیدری جماع و استمناء را نیز ملحق کرده است. از نظر ادله چیزی غیر از جماع در اینجا نیست و الغاء خصوصیت از آن وجهی ندارد و آقایان دیگر نیز نوعاً گفته اند نمی توانیم تعدی کنیم که به همین جهت در مسئله ای که قبلاً درباره کفاره بحث می کردیم، عرض می کردم در باب جماع خصوصیت وجود دارد و احتیاط واجب این است که خصوصیت را قائل شویم، اینجا آقایان خصوصیت را قائل هستند، جماع به حسب روایات احکام خاصه ای دارد که در مفطرات دیگر نیست، حتی در مورد استمناء نیز ثابت نیست، گاهی دعوای اجماع شده، یا در مسئله قبلی که غنیه در همه مفطرات دعوای اجماع کرده، این اجماعات بر اساس قواعد است و اجماع متصل به معصوم نیست، دعواهای اجماع مرحوم شیخ یا غنیه یا مرحوم ابن براج نباید مانع از عمل به مقتضیات ادله شود. بعد ایشان می فرمایند اینکه جماع کفاره دارد، از جهت ابطال صوم نیست، از ناحیه ابطال صوم کفاره دارد اما اگر در شب از مسجد خارج شود و مباشرت کند نیز کفاره دارد، صائم باشد یا نباشد، به حسب روایات در شب نیز این کفاره هست، لذا ایشان می فرماید که ظاهر این است که مخصوص صوم نیست، در میان قدماء تا زمان مرحوم محقق فقط مرحوم ابن حمزه در وسیله به افطار صوم در روز مخصوص کرده است، و روایت اعم از روز و شب است، این مسئله دیگر مطلبی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

این جزوه مخصوص دانش پژوهانی است که در درس حضور دارند و صرفاً جهت مباحثات روزانه تهیه شده است. درباره اینکه کفاره مباشرت معتکف کفاره ظهار است، دو قید آورده، مفهوم اقتضا می کند که فاقد این دو قید کفاره ظهار نداشته باشد، حالا یا اصلاً کفاره نداشته باشد و یا کفاره مخیره داشته باشد که در روایات دیگر هست، و به دلیل اینکه این روایت بنابر مفهوم که ظاهر نیز هست، بین واجد و فاقد دو قید ذکر شده، در ثبوت و عدم ثبوت کفاره ظهار تفصیل قائل شده، این روایت از روایتی که کفاره مخیره را اثبات کرده، اخص مطلق است، مشتمل بر دو قطعه است که هر قطعه از آن از قسمتی اخص مطلق است، نتیجتاً همان تفصیل بین واجد و فاقد این دو قید می شود و کفاره واجد این دو قید ذکر شده، کفاره ظهار است و کفاره فاقد این دو قید ذکر شده، کفاره مخیره است، بگوئیم روایت بمفهومه مفصل بین الصورتین است و قهراً همه آقایان قائل هستند که تفصیل شاهد جمع بین المتباینین می شود، و اگر مفهوم را قائل نشدیم ولی بمنطوقه که منطوق با قیودی ذکر شده، آنجا گفته که علیه ما علی المظاهر، موضوع منطوق اخص از موضوع روایت سماعه است که تخییر را اثبات کرده بود، روایت سماعه مطلقا چه واجد و چه فاقد دو قید اخذ شده در موضوع دلیل مظاهر باشد، روایت مظاهر با دو قید و روایت سماعه اعم از دو قید است، پس، این اخص می شود و واجد دو قید از تحت روایت سماعه خارج می شود و تخییر برای کسی می شود که این مجموع القیدین را واجد نباشد، روایت تخییر از روایت زراره که بدون این قیود کفاره ظهار اثبات کرده، اخص است و تخصیص می زند.

ص: ۴۸۹

ولی بعد این مطلب به ذهنم آمد که درست است که مفهوم روایت ابو ولاد این است که فاقد این دو قید کفاره ظهار ندارد و با نظر بدوی از آن استفاده نمی شود که اصلاً کفاره ندارد، ولی با تأمل می توان گفت که از آن عدم الکفاره نیز استفاده می شود، یعنی اگر هر دو قید را داشت، کفاره دارد، و اگر یکی از قیدین را فاقد بود واجد کفاره نیست، مانند این است که سه روز تمام شده بود، این کفاره ندارد، یا شرط شده بود که ان عرض عارض از اعتکاف رفع ید کنم، اینجا کفاره ندارد، این را می توانیم با تأمل استفاده کنیم، و آن این است که اولاً، در عرض عارض مطلبی عرض کنم، مورد بحث قرار گرفته که مراد از عرض عارض چیست، آیا همانطور است که در باب احرام گفته اند که مانعی است که عذر برای شخص است، می گویند مستحب است که انسان برای بیرون آمدن از احرام شرط کند، مورد آن این است که ان عرض عارض یمنعنی، در روایات باب اعتکاف نیز که اسم از احرام برده، چنین چیزی است که اینجا نیز مانند احرام مستحب است که انسان شرط کند ان عرض عارض یمنعنی من أمر الله تعالی حق داشته باشم رفع ید کنم، ظاهر آن به خصوص با توجه به تعبیر من امر الله این است که باید عارضی غیر اختیاری باشد، شبیه ما غلب الله فهو أولی بالعذر است، بسیاری مانند مرحوم شیخ طوسی و شهید ثانی اینگونه گفته اند، ولی مرحوم صاحب مدارک می گوید ان عرض عارض یعنی عاملی پیدا شود که تحمل آن برای شخص سخت باشد و لازم نیست به حد اعذار باشد تا مسلوب القدره باشد، اعم از عذری است که مجوز باشد و چیزی که انسان طبعاً رفع ید

می کنـد، چون این مورد را در مسئله ای ذکر کرده که زنی به اذن شوهر معتکف بوده و اطلاع پیدا می کند که شوهر آمده و مباشـرت می کند، حضـرت در پاسخ این تفصـیل قائل شده اند و می فرمایند اگر این دو شـرط باشد، باید کفاره بپردازد، کأنه ممکن است این دو شـرط در فرض سؤال آمـده باشـد یا نیامده باشد، اگر این باشد که مقدور نباشد، این زن قدرت داشت که از مسجد بیرون نرود، از این معلوم می شود که مراد از عرض عارض این است که مورد را نیز جزء عرض عارض حساب کرده منتها می گویـد اگر آن دو شـرط را داشت کفاره دارد و اگر نـداشت، کفاره ندارد. حالا این را می خواهم عرض کنم که این روایتی که سؤال شـده و حضـرت پاسـخ می دهند، باید مطابق نیاز سائل پاسخ داده شود و همه صور بیان شود و اینطور نیسـت که حضـرت فقط پاسخ صورتی را داده باشند که این دو قید موجود باشد و فرموده باشند که کفاره ظهار دارد و صورتی را که این دو قید نباشد، بیان نکرده باشند، در بسیاری از موارد این دو قید نیست و شرط نیز نکرده است، جواب سائل باید کامل بیان شود، متفاهم عرفی در اینگونه موارد این است که اگر اینطور شـد، کفاره ظهار دارد و اگر نشـد، دیگر مشـکلی نیست، مرحوم صاحب مدارک نیز از سؤال همین را فهمیده که فاقد این دو شرط کفاره ندارد، این دیگر به مورد بحث ارتباطی ندارد و بحث دیگری است که در باب اعتکاف در کجا کفاره هست و کجا نیست که جـداگانه باید بحث شود، از این اسـتفاده می شود که در صورت مباشـرت در حـال اعتکـاف در جـائی که کفاره ثابت است، کفاره ظهار است، پس، این که با تفصـیل یا با انقلاب نسـبت می خواستیم غیر از کلام مشهور آقایان عرض کنیم، درست نیست و حق با مشهور است، قهراً در جمع بین این دو دلیل بایـد حکم کنیم که فرد افضـل کفـاره ظهار است، این مطابق با مبنائی است که آقایان می گوینـد، البته ما نیز شـهرت هائی که بسـیار اشـتهار پیـدا می کنـد و انسداد را می گوئیم، ولی چند شب قبل که درست نمی دانم در خواب یا تخیل در بیداری بود، دیدم که به مرحوم آقای سـید احمد خوانساری عرض می کردم که اگر کسـی اسـتفتائی نزد شـما آورد و شما در جائی کفاره ظهار ذکر کردیـد و اسـتفتائی دیگری آورد و کفاره آن را کفاره ماه مبارک رمضان ذکر کردیـد، شـما نمی گوئید که آنها با هم سازگـار نیست و نمی شود که من هر دو را گفته بـاشم؟ به نظر می رسـد در غـالب اینها اگر از آقایان اسـتفتا شود، اینها را معارض می دانند، یکی از آقایان طلاب می گفت بین اینکه خطاب به عوام باشد یا به زراره باشد، فرق وجود دارد، گفتم اگر امروز گفتم کفاره ظهار است و فردا گفتم کفاره ماه مبارک رمضان است، شما می گوئید اینها متناقض است، ولی آقایان اینها را شاهد جمع می دانند. علی ای تقدیر، به دلیل اینکه شـهرت بسـیار قوی هست و اصل برائت نیز با تخییر متناسب است، مطلب همین است که اشتهار پیدا کرده است.

ص: ۴۹۰

مسئله ۲ : تتکرر الکفاره بتکرر الموجب فی یومین و أزید من صوم له کفاره و لا تتکرر بتکرره فی یوم واحد فی غیر الجماع و ان تخلل التکفیر بین الموجبین أو اختلف جنس الموجب علی الاقوی و ان کان الاحوط التکرار مع أحد الامرین بل الاحوط التکرار مطلقا. این از مسلمات امامیه است که اگر کسی در روزهای مختلف ماه مبارک رمضان یکی از مفطرات را انجام داد و روزه آن روز باطل شد، به عدد هر روز باطل شده، کفاره دارد، مشهور بین سنی ها نیز همینطور است و فقط ابو حنیفه اینطور نمی گوید، و در روزهای مختلف فرق ندارد که کفاره روزه روز قبلی پرداخت شده باشد یا نشده باشد، بین موجبات کفاره اتحاد جنس باشد یا نباشد، به تعدد روزه باطل شده، تعدد پیدا می کند، مورد بحث این است که در یوم واحد متعدد و با فاصله مثلاً چند مرتبه غذا خورد یا ارتماس کرد، آیا در اینجا کفاره تکرر پیدا می کند یا بین اتحاد جنس و اختلاف جنس موجب تفصیل وجود دارد یا بین تخلل پرداخت و عدم پرداخت کفاره قبلی با روزه باطل شده بعدی تفصیل وجود دارد یا احد الامرین از اتحاد جنس و عدم تخلل پرداخت کفاره برای عدم تکرر کفاره کفایت می کند، این اقوال در مسئله هست.

بسیاری قائل شده اند که در یوم واحد تکرر کفاره نیست و بین صور مختلف تفاوتی وجود ندارد، و اینگونه استدلال کرده اند که موضوع کفاره افطار است و افطار شق امساک است و این به این معنا است که قبلاً ممسک بوده و بعداً این امساک به هم خورد و این فقط بر افطار اول منطبق است، و این به آن بحث کلی تداخل و عدم تداخل که در موارد دیگر هست، ارتباطی ندارد که آیا در صورت تکرر اسباب مسبب تکرر پیدا می کند، این مسئله باب صوم از صغریات آن بحث کلی نیست، ادله قاصر است، اینجا اصلاً سبب را چیزی قرار داده که بر مرتبه دوم منطبق نیست.

ص: ۴۹۱

مرحوم آقای حکیم در اینجا فرمایش دیگری نیز دارد، می فرماید بعضی از نصوص، موضوع را ذوات اعمال قرار داده، کأنه اکل و شرب را میزان قرار داده و عنوان مفطر را میزان قرار نداده تا بگوئید اکل دوم مصداق مفطر نیست، اکل دوم مصداق اکل هست و موضوع را اکل قرار داده، حالا اگر در مسئله کلی تداخل و عدم تداخل مطابق مشهور قائل به عدم تداخل شدیم و گفتیم در صورت تعدد سبب مسبب نیز متعدد می شود، اینجا نیز همینطور است، می گوئیم دو اکل انجام شده و اکل کفاره آورده، باید دو کفاره داشته باشد. بعد می فرمایند گرچه برخی از نصوص موضوع را ذات مفطر قرار داده و به وصف مفطریت قرار نداده ولی ادله به صورتی که وصف مفطریت باشد، انصراف دارد، و شاهد آن نیز این است که اشخاصی مانند ذوی الاعذار که برای آنها واجب نیست، اکل و شرب صدق می کند، پس، معلوم می شود که این انصراف به مفطر دارد.

نسبت به فرمایش مرحوم آقای حکیم دو مطلب وجود دارد، یکی این است که اینکه ایشان می فرماید برخی از نصوص موضوع را ذات مفطر قرار داده، این کدام نص است؟ مرحوم آقای خوئی نیز می فرماید حتی روایت ضعیفی نیز وجود ندارد. دوم این است که نقض ایشان به وسیله کسی که بر او واجب نیست، نقض صحیحی نیست، کفاره جنبه عقوبت دارد، بعد از بطلان روزه در ماه مبارک رمضان، ارتکاب دوباره مفطرات عقوبت دارد، حالا فرضاً موضوع نیز اکل باشد، حتی اگر چنین روایتی باشد، این شاهد برای انصراف نیست.

اما این که مرحوم آقای خوئی می فرماید در اینجا حتی روایت ضعیفی نیز وجود ندارد، مبالغه است، فقه رضوی که بسیاری مانند مرحوم صاحب حدائق و مجلسی ها و مرحوم صاحب ریاض به آن عمل نیز می کنند، اگر کسی فقه رضوی را روایت بداند، این روایت ضعیف وجود دارد، و علاوه، در فقه رضوی می گوید کفاره مخیره است و روایت شده که کفاره ثلاث هست و خواص نیز به این که روایت شده، معتقد هستند.

اما اینکه مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند که افطار فقط به مرتبه اول صدق می کند، این مطلب روشن نیست، کسی که می خواهد قبل از ظهر مسافرت کند، باید در وطن روزه بگیرد و اگر یکی از مفطرات را مرتکب شد، کفاره افطار ماه مبارک رمضان دارد، از اینجا استفاده می شود که دو روزه معتبر که واجب است قصد قربت شود و امساک شود، وجود دارد، بعضی از روزه ها که مصالح روزه کامل را دارد، اسقاط قضا نیز می کند، و روزه ای هست که این مصالح را ندارد، اسقاط قضا نمی کند ولی روزه است و معمولاً ـ مانند مرحوم سید کفاره را نیز اثبات کرده اند، حالا در ماه مبارک رمضان بعد از افطار روزه، وظیفه دارد که در بقیه روز روزه بگیرد و از همه مفطرات اجتناب کند، و گمان می کنم که قصد قربت نیز که در عبادات شرط است، لازم است، منتها آن مسقط قضا نیست، همانطور که در روزه نیمه کاره مسافر کفاره دارد و صیام نیز هست ولی اسقاط قضا نمی کند، در اینها نیز اینگونه است، در مرتبه دوم نیز صوم ناقص را افطار کرده است، اینجا ممکن است بگوئیم اگر اجماعی نباشد، همان ادله افطار شامل است، مرحوم صاحب مسالك می گوید اگر اجماعی نباشد، قائل به تعدد می شویم، حالا مگر اینکه کسی اینجا ادعای انصراف کند و بگوید کفاره در جائی است که بتوان به آن اکتفا کرد و ادله شامل صوم های ناقص و بعد از ابطال صوم کامل، نیست، چون در باب مسافر نیز در اینکه کفاره دارد یا ندارد، اختلاف نظر هست، بسیاری مانند مرحوم سید قائل به کفاره هستند، حالا اگر در مورد مسافر که خلاف شرع نکرده، کفاره باشد، اما اینجا که خلاف شرع کرده، دیگر کفاره ندارد، مگر اینکه کسی چنین انصرافی ادعا کند، اینجا ادعای انصراف ممکن است اما به وسیله نقضی که مرحوم آقای حکیم فرموده، نمی توان ادعای انصراف کرد.

ص: ۴۹۳

در جلسه گذشته عرض کردم در صحیحه ابو ولادبحث در کفاره صوم اعتکاف و مقدار آن بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، استدراکی در نظر مختار نسبت به حکم مسئله بیان می نمایند، و سپس، در مسئله تکرر یا عدم تکرر کفاره به تکرر موجب کفاره در صورت اتحاد یا اختلاف جنس موجب در یوم واحد یا ایام مختلف، در نقل و بررسی استدلال قائلین به عدم تکرر کفاره مطلقا در ماه مبارک رمضان، کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را مورد نقل و نقد قرار می دهند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۲۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئه تکرر یا عدم تکرر کفاره به تکرر موجب کفاره در صورت اتحاد یا اختلاف جنس موجب در یوم واحد یا ایام مختلف بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، اقوال مسئله و قائلین به آنها و ادله اقوال را در یوم واحد از ماه مبارک رمضان نقل و بررسی می فرمایند، و سپس، مسئله افطار به محرم موجب کفاره را مطرح می نمایند.

در این مسئله مورد بحث که آیا با تکرر ذات مفطر کفاره متکرر می شود، هشت قول در مسئله هست، یکی از اقوالی که اکثر به آن قائل شده اند و با مستمسک مرحوم آقای حکیم بیست نفر قائل دارد، این است که تکرر کفاره نیست و بین جماع و سایر مفطرات فرقی وجود ندارد.

قول دوم این است که مطلقا در جماع و غیر جماع تکرر کفاره هست و هیچکدام از تفاصیل ذکر شده در غیر جماع مطرح نیست که این را مبسوط از بعضی از اصحاب نقل کرده اما اسم نبرده و آدرسی که در مبسوط چاپی داده شده، اشتباه است و معلوم نیست که این بعض الاصحاب چه کسی است، در مختلف از مرحوم ابن ابی عقیل نقل می کند که زکریا نامی می گوید از معصومین نقل شده که اگر جماع تعدد پیدا کرد، تکرر کفاره هست، ولی این روایت است و فتوا نیست، بعد از مرحوم شیخ عده معدودی مانند مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح و مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد و منقول از حاشیه شرایع به این قول قائل هستند و شهید ثانی در شرح لمعه و مسالك می فرماید اگر اجماع بر خلاف نباشد، مطلقا کفاره تکرر پیدا می کند، در نقل اجماع این کتاب ها مسامحه ای کرده اند که اشخاص به اشتباه می افتند، گفته اند که در مهذب دعوای اجماع شده، مهذب علی وجه الاطلاق مهذب مرحوم ابن براج است، آنجا ادعای اجماعی نیست، این دعوای اجماع در المهذب البارع مرحوم ابن فهد است، باید اینجا با این خصوصیت ذکر می شد و به طور مطلق گفته نمی شد تا به مهذب مرحوم ابن براج اشتباه نشود، مرحوم ابن فهد در مهذب البارع می گوید در غیر از جماع در یوم واحد با اتحاد جنس و عدم تخلل پرداخت کفاره در بین تکرر مفطر اجماع هست که در این فرض تکرر کفاره نیست، البته همانطور که عرض کردم، تکرر کفاره به طور مطلق قائلینی دارد و نمی توان گفت که مسئله اجماعی است. بعضی گفته اند در همه اقسام آن تکرر کفاره هست که در جلسه گذشته می خواستم این را به گونه ای تقویت کنم، عرض می کردم که متفاهم عرفی صوم، امساك مجموعه ای است که دارای ملاك واحد ارتباطی قائم به مجموع است، حالا این مجموعه اعم از این است که اسقاط قضا بکنند یا نکنند، همه تکلیف با این امتثال شود یا نشود، بنابراین، روزه شخصی که می خواهد قبل از ظهر مسافرت کند، گرچه

روزه کامل نیست تا اسقاط قضا کند ولی روزه است و افطار آن قبل از مسافرت حرام است و بر طبق نقل این آقایان کفاره نیز دارد، همین مطلب را اینجا نیز می گوئیم، در ماه مبارک رمضان بعد از افطار و شق امساک اول، مطلوب اول از صوم که بین الحدین است، حاصل نشده و در نتیجه، قضا لازم است، ولی شارع مطلوب دیگری دارد که آن نیز مجموعه ای از امساک است و از نظر ملاک جنبه وحدت نیز دارد، همان ده چیزی که قبلاً ملاک کامل بود، در اینجا نیز همان ده چیز ملاک ناقصی دارد و انسان مأمور است که امساک کند، این صوم است، اگر کسی این صوم دوم ناقص را شک کرد، کفاره دارد، این تصویری برای این بود که تکرار علی وجه الاطلاق را بخواهیم بگوئیم.

ص: ۴۹۴

قول سوم، فرق بین جماع و غیر جماع است، در جماع کفاره تعدد پیدا می کند و در غیر جماع تعدد پیدا نمی کند، عده معدودی به این قائل هستند ؛ مرحوم یحیی بن سعید در کتاب جامع و مرحوم صاحب حدائق و مرحوم نراقی در مستند، و مرحوم صاحب جواهر نیز غیر بعید تعبیر می کند و عروه نیز این را قبول کرده است، از مرحوم سید مرتضی نیز نقل شده که ایشان قائل به تکرر است، منتها موضوع نقل معتبر و خلاف از مرحوم سید مرتضی جماع است و غیر جماع را عنوان نکرده، بعضی می گویند معنای عنوان نکردن این است که در غیر جماع تکرر ندارد، حالا چنین ظهوری به نظر نمی رسد، در جواهر می گوید از مرحوم سید مرتضی مختلف نقل شده، بعضی تکرر مطلق را از او نقل کرده اند که اختصاص به جماع ندارد و بعضی اختصاص به وطی را نقل کرده اند، در پاورقی جواهری که در دست چاپ است، آدرس داده اند، جائی که مطلق گفته، به خلاف آدرس داده اند، و در جائی که به خصوص وطی گفته، به معتبر آدرس داده اند، این درست نیست، موضوع خلاف و معتبر وطی است و کلی نیست، در وطی دوم می گوید کفاره تکرر پیدا می کند، اینکه مرحوم صاحب جواهر می گوید مختلف از مرحوم سید نقل شده، احتمال می دهم نظر به این داشته باشد، خلاف و معتبر همین بود که عرض کردم، ولی در تحریر کلی نقل کرده و موضوع کلام مرحوم ابن جنید نیز که تفصیل قائل شده، کلی است، در منتهی و تذکره نیز کلی نقل کرده اما تعلیل که ذکر می کند، معلوم نیست کلی باشد، برای جماع تعلیل می آورد، اینجا مورد تردید است که جماع از باب مثال است یا اصلاً موضوع جماع است، گمان می کنم مرحوم صاحب جواهر که می گوید مختلف نقل شده، در طرفی تحریر مرحوم علامه و در طرفی دیگر منتهی و تذکره است، خلاصه، مرحوم سید نیز علی احتمال مطابق قطب الدین کیدری است و علی احتمال نیز که مخصوص جماع باشد، مانند مرحوم یحیی بن سعید و مرحوم صاحب حدائق و مرحوم صاحب مستند است.

ص: ۴۹۵

اینها اختصاص به جماع داده اند و علت آن دو روایت است که مخصوص جماع است، یکی در عیون و خصال است که بین جماع و اکل فرق گذاشته، و دیگری به حسب نقل مختلف، مرحوم ابن ابی عقیل از زکریا نامی نقل می کند که می گوید عنهم علیهم السلام بین جماع و غیر جماع فرق قائل شده اند، بعضی به این روایات اعتماد کرده اند و حکم کرده اند که بین جماع و غیر جماع فرق هست و بعضی مناقشه کرده اند که این روایات سند درستی ندارد، منتها مانند مرحوم صاحب جواهر می گوید مرحوم سید مرتضی که به قطعیات عمل می کند، معلوم می شود که اینها گرچه نزد ما با سند درستی نیامده اما ادله معتبری هست، ایشان می خواهد این روایات را با فتوای مرحوم سید مرتضی تصحیح کند. ولی در بسیاری از موارد مرحوم سید مرتضی و دیگران به اجماعاتی تمسک می کنند که بر اساس قواعد کلی و کبریات است که آن را بر موردی تطبیق می کنند و دعوای اجماع می کنند، اینکه مرحوم شیخ طوسی می گوید برای اصحابنا نصی پیدا نکردم، اینجا مرحوم سید مرتضی دعوای اجماع نیز کرده باشد، اجماعی نیست که بتوان به آن استناد کرد.

عده ای مانند مرحوم آقای خوئی به این روایات استناد نکرده اند و گفته اند به روایاتی که افطار را موضوع قرار داده، نمی توانیم تمسک کنیم، دومی مصداق افطار نیست، ولی در روایاتی که موضوع را جماع قرار گرفته، می گوئیم که آن که افطار با آن حاصل می شود و آن که بعد از آن انجام می شود، هر دو مصداق جماع است، و جماع برای شیئی سبب قرار داده شده، تکرر سبب طبق تحقیق موجب تکرر مسبب است، تداخل بر خلاف ظواهر ادله است، پس، چه کفاره قبلی داده شده باشد یا نشده باشد، و چه جنس واحد باشد یا نباشد، فرقی ندارد، در جماع تکرر هست یعنی اگر دومی نیز جماع شد، تکرر هست و در غیر از این تکرر نیست، حالا اتحاد جنس داشته باشد یا نداشته باشد، کفاره پرداخت شده باشد یا نشده باشد، هیچ فرقی ندارد. بعد به دلیل اینکه در بعضی از روایات غیر از جماع، در استمناء و انزال با ملاعبه کفاره اثبات کرده، ایشان در این موارد نیز قائل به تکرار شده، ایشان و عده ای قبل از ایشان به این استدلال کرده اند.

منتها مرحوم آقای حکیم و قبل از ایشان نیز گمان می کنم مرحوم میرزای قمی می فرمایند که اگر کسی بپرسد اگر در ماه مبارک رمضان مباشرت کردم، تکلیف چیست، منصرف از این سؤال مباشرت اولی و فرد اول است که موجب افطار می شود، اما مباشرتی که موجب افطار نیست و قبلاً افطار شده، نیاز به تصریح دارد.

به نظر می رسد که اگر این مطلب را نگوئیم، می توانیم این را ادعا کنیم که قدر متیقن همان افطار اول است، و مشکل بتوان گفت که هر دو مراد است، این ظهور در هر دو ندارد، انصراف این است که بگوئیم قطعاً اولی مراد است، ممکن است کسی در این تأمل کند، ولی در اینکه حتی جماع های بعدی را بگیرد، می توان ادعا کرد که ظهور معتنا بهی ندارد، قدر متیقن همان اولی است، بنابراین، مقتضای این ادله قول همان بیست نفر است که قائل شده اند که فرقی بین جماع و غیر جماع نیست و در هیچ جا تکرری نیست، این قول تقویت می شود، و در آن پنج، شش تفصیل دیگری که ذکر شده، ادله معتبری نیست. بیست نفر که قائل به این قول شده اند ؛ مرحوم شیخ در خلاف و مبسوط و مرحوم ابن حمزه در وسیله و شرایع و مختصر نافع و معتبر و منتهی و تبصره، البته تبصره صریح نیست، عبارتی دارد که در عدم تکرار ظهور قریب به صراحت دارد، و معالم مرحوم محمد بن شجاع قطان و شرح دروس آقا رضی و کشف الغطاء و غنائم و ریاض و مجمع الفائده و مدارک و ذخیره و کفایه و مفاتیح مرحوم فیض قائل شده اند که در جماع و غیر جماع تکرر نیست، و فعلاً به نظر می رسد که اقوا است.

مسئله ۳ : لا ـ فرق فی الافطار بالمحرم الموجب لکفاره الجمع بین أن تکون الحرمه أصلیه کالزنا و شرب الخمر أو عارضیه کالوطی ء حال الحیض أو تناول ما یضره. معمولاً فتوای آقایانی که عنوان کرده اند و بین حلال و حرام فرق قائل شده اند، همین است.

مسئله من الافطار بالمحرم الکذب علی الله و علی رسوله صلی الله علیه و آله، بل ابتلاع النخامه اذا قلنا بحرمتها من حیث دخولها فی الخبائث لکنه مشکل. مشکل بودن آن از دو جهت صغروی و کبروی است، صغرویاً کسی به بلعیدن خلط بیرون آمده از دهان رغبت نمی کند، اما بلعیدن در گلو متعارف است، این اینطور نیست که موجب تنفر عموم باشد، و کبرویاً چیزی که موجب تنفر عام هست، به این معنا دلیلی در خبائث نداریم و سابقاً عرض کردم که خبائث در آیه شریفه بل یعملون الخبائث، چیزی است که به دید واقعی با حرام مساوق است، مراد تنفری است که با چشم بصیرت حاصل می شود، قهراً کارهای حرام از خبائث است، ضرر حرام نیز از خبائث است، مرحوم آقای خوئی نیز می فرماید مراد از خبائث این است، و سابقاً به کلام مرحوم آقای خوئی اشکالی عرض می کردم که خبائث این نیست که موجب تنفر عموم باشد، تنفری معیار است که برای شخص با دید سالم که واقعیات را می بیند، حاصل می شود، کسی که در اثر تاریکی قاذورات را نمی بیند، تنفر نمی کند، آن معیار نیست، اینکه اگر حقیقت آن را دریابد موجب اشمئزاز او شود، میزان است، همه محرمات شرع از مصادیق خبائث است، و در مورد چیزی که موجب تنفر عرف است و شرع ردع نکرده، امضا استفاده می شود و شرع آن را نیز خبیث می داند، این مطلب را مرحوم شیخ انصاری نیز در أوفوا بالعقود و أحل الله البیع دارد که مراد چیزهای واقعی است منتها اگر اعتبارات عرف ردع نشد، اعتبار شرع نیز مطابق با آن است، اینجا نیز نفرت واقعی است منتها اگر شارع نفرمود که این چیزی نیست که شما نفرت کنید، معلوم می شود که شارع نیز این را موجب تنفر می داند و امضا می کند

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۳۰ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره جمع بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرع تعذر قسمتی از کفاره جمع، کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را مورد نقل و نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، چند فرع درباره معنای تکرر ذات مفطر، و در نهایت، مسئله تکرر مفطر به جماع و غیر جماع و به افطار به حلال و حرام را مطرح می نمایند.

مسئله ۵ : اذا تعذر بعض الخصال فی کفاره الجمع وجب علیه الباقی. فعلاً در عصر حاضر کفاره جمع مقدور نیست، قهراً این مسئله مربوط به زمان فعلی است.

مرحوم سید می فرماید که عتق رقبه که ممکن نیست، بقیه را باید پرداخت کند، و مرحوم آقای حکیم می فرماید فیه نظر، برای خاطر اینکه قاعده میسور طبق تحقیق در مرکبات ارتباطی تمام نیست و دلیلی برای آن وجود ندارد، در واجبات استقلالی است که هر مقدار ممکن باشد، صحیح است، در ارتباطی ممکن است در جائی تعبداً گفته شود اما چنین قانونی کلی برای همه موارد وجود ندارد، و ظاهر از ادله این است که کفاره جمعی که در اینجا قرار داده شده، مانند کفاره های دیگر غیر از کفاره جمع مثل روزه شصت روز، به نحو ارتباط است و در ارتباطی در صورت عجز از مجموع و کل، امر به مجموع ساقط می شود و قاعده میسور را نیز تمام نمی دانیم، لذا دلیلی برای اینکه بقیه واجب باشد، وجود ندارد.

ص: ۴۹۹

مرحوم آقای خوئی از این اشکال مرحوم آقای حکیم دو جواب می دهد ؛ یکی اینکه، ارتکاز متشرعه این را قبول ندارد، در عصر حاضر که عتق رقبه مقدور نیست، نمی توان گفت که در افطار به حلال یکی از دو کفاره دیگر کافی باشد اما در افطار به حرام اصلاً کفاره ساقط شده باشد. دوم اینکه، به چه دلیل این ارتباطی است، البته مرحوم آقای حکیم ارتباطی بودن را استظهار می کند، اما اگر تردید کنیم که ارتباطی یا استقلالی است، در این نیز تردید حاصل می شود که آیا ملزم است که بقیه را انجام دهد، اگر استقلالی باشد، ملزم است، مقتضای اصل برائت است، لازم نیست که استظهار را بپذیریم، مرحوم آقای خوئی می فرماید اینکه به نظر ارتباطی می آید، از تعابیر فقهاء است که می گویند کفاره، جمع بین این امور است و مانند روزه شهران متتابعان است که ارتباطی فهمیده می شود، ولی لسان روایات این نیست، در دو روایت می گوید ثلاث کفارات برای افطار به حرام هست، ایشان روایت سماعه را نیز اضافه کرده اما این زیادی است، به خاطر اینکه در آنجا ثلاث کفارات نیست، یکی از آن دو روایت، روایت عبد السلام بن صالح هروی است که می گوید درباره کفاره ماه مبارك رمضان مختلف نقل شده و در بعضی جمع و در بعضی تخییر است، به کدام عمل کنیم؟ حضرت می فرمایند به هر دو عمل کنید، در حلال به تخییر و در حرام به جمع عمل کنید، و روایت دیگر، مکاتبه ابو الحسین اسدی است، در آنجا نیز همین تعبیر ثلاث کفارات وجود دارد، ایشان می فرماید در روایت سماعه نیز اینگونه است، در حالی که در روایت سماعه چنین چیزی نیست و این از روایات مسئله افطار به حرام نیست، به هر حال، ایشان می فرماید که از تعابیر روایات استقلالیت استفاده می شود.

به فرمایش مرحوم آقای خوئی می توان اشکال ابتدائی قابل پاسخ متوجه نمود، به این مطلب که فرمود اگر قرار باشد که کفاره نداشته باشد، این باید از حلال اسوء حالا باشد، ممکن است اشکال شود که در آیه قرآن هست و فتوا نیز هست که صید در حال احرام کفاره دارد و بعد می فرماید و من عاد فینتقم الله منه، در دفعه دوم کفاره ندارد و عقاب آن به آخرت وامی گذارند، کفاره از جهتی ارفاق است و اگر کفاره نداشت، مجازات سنگین تری در آخرت دارد و اسوء حالاً نیست. پاسخ این اشکال این است که از اینکه برای قادر به کفاره جمع حکم کرده و در حلال حکم به کفاره شده، پیداست که می خواهد در همین عالم نیز تشدیدی قرار دهد، در این مسئله که برای قادر چنین چیزی مقرر شده، خیلی بعید است که حالا که عاجز شد، باید تشدید شود و داخل ینتقم الله شود، در دنیا چیزی نباشد و در آخرت انتقام سخت از او گرفته شود، لذا ایشان می فرماید اگر اینجا قائل شدیم آنجا نیز باید قائل شویم.

اما اشکالاتی به فرمایش مرحوم آقای خوئی متوجه است، و آن این است که ایشان می فرماید کفاره ساقط نیست اما این را که کفاره دو چیز بقیه است، از کجا اثبات می نماید؟ ممکن است کفاره ای از این سنگین تر یا مساوی باشد، کفاره سبک تر نیست، ایشان مساوی را اختیار کرده، به چه دلیل مساوی باشد؟ بلکه به نظر می رسد همانطور که برای قادر شدیدتر است برای عاجز نیز شدیدتر باشد، در جائی که چیزی مقدور نشد، معمولاً کفاره ساقط نیست و بدل قرار می دهند، بعید نیست که اینجا که عتق رقبه مقدور نیست، شرع چیزی را به عنوان بدل آن قرار دهد، و از کلام مرحوم آقای حکیم نیز سقوط کفاره استفاده نمی شود، ایشان می فرماید آن کفاره مجموعی بالعجز ساقط است و قاعده میسور نمی تواند آن دو چیز بقیه را اثبات کند، برای آن کفاره خاص دلیل نداریم.

حالاـ به عنوان تأییـد کلاـم آقـای حکیم عرض کنم که روایـات معتبر به طور مطلق در مـاه مبـارک رمضـان کفاره تخییر اثبات کرده، به وسیله دلیل خارجی مخصص، از عموم اثبات تخییر رفع ید می کنیم، بعضی اصلاً مخصص خارجی را قبول ندارند و می گوینـد در حلاـل و حرام همـان تخییر هست، و مـا فی الجمله قبول کردیم و گفتیم اگر در مهمات مفطرات که در قران نیز هست، حرامـاً انجـام داد، دارد، حالا بنابر اینکه یا عموماً یا آنگونه که عرض می کردم، بپـذیریم، از ادله برای قادر اسـتفاده می شود که کفاره او چنین است، و برای عاجز بایـد از جای دیگر اسـتفاده شود، عموماتی که اثبات تخییر می کنـد، نمی دانیم که آیا نسبت به عاجز خارج شـده، می گوئیم ثابت نیست، ممکن است بگوئیم کفاره حلال و حرام نسبت به عاجز یکسان است، بسـیاری عنـد الاختیار گفته انـد یکسان است و ما می گوئیم عنـد الاضـطرار یکسان است، ممکن است برای تأییـد کلام ایشان بگوئیم کفاره تخییر که هست، ثابت است و بر خلاف اینها دلیل نداریم، مانند موارد دیگر حکم به تخییر می کنیم.

اشـکال دیگر به فرمـایش مرحوم آقـای خوئی این است که ایشـان می فرمایـد از روایـات اسـتقلالیت اسـتفاده می شود، مراد از ثلاـث کفـارات اسـتقلالیت نیست، معنـای آن این است که در حلاـل عتق رقبه کفاره بود و شـهرین متتابعین کفاره بود و ستین مسکیناً کفاره بود، اینجا آن سه چیزی که هر کدام به طور جداگانه کفاره بود، باید جمع شود، آن استقلالیت اینجا معنا ندارد، اسـتقلالیت این است که می گوئید دو میلیون به زید بدهکارم، نیمی از آن را می توانم پرداخت کنم و همین مقدار از ذمه من کم می شود، به هر نسـبتی هست به همان مقـدار کم می شود، اما گناه یا عمل چیزی بسـیط است و قابل تقسـیط نیست، به این عنایت اطلاق نشـده، این می گوید آنجا هر کدام جداگانه کفاره است و اینجا باید آن سه جمع شود تا گناه شسـته شود، اینجا مجموع سه چیز ساتر ذنب است.

ص: ۵۰۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ایشان می فرماید چون سه کفاره تعبیر شده، و من می گویم اینکه کفاره تعبیر شده، به اعتبار حالت افطار عادی تعبیر شده، یعنی در حال عادی هر کدام جداگانه ساتر است، و اینجا هر سه باید جمع شود.

مرحوم آقای حکیم قسمتی را قبول کرده، می فرماید اگر اول قادر بود و تکلیف او این بود که بجا آورد، حالا عاجز شد، چون اول به آن دو تکلیف داشت و الآن نمی داند ارتباطیت دارد و آنها به سقوط آن ساقط شده یا نشده، بعید نیست استصحاب جاری شود. البته در تعبیر مرحوم آقای حکیم مقداری مسامحه هست، برای اینکه قبل استظهار ارتباطیت کرده، نتیجه این سقوط است و دلیل اجتهادی بر استصحاب مقدم است، شاید مراد ایشان از آن ظهور به حدی نیست که حجت باشد و مراد این است که محتمل است و ارتباطیت مردد نیز باشد، اصل برائت استقلالی بودن را اقتضا می کند. حالا به هر حال، اگر بخواهیم استصحاب جاری کنیم، فرض کنید قبلاً برای اینکه بقیه ساقط می شود یا نمی شود، دلیلی نداشتیم و می خواهیم با استصحاب حکم را ثابت کنیم، بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی که نظر مختار نیز همین است، استصحاب جاری نیست، چون این شبهه حکمیه است و در شبهات حکمیه استصحاب جاری نیست، مبنای مرحوم آقای حکیم این نیست و مطابق مشهور استصحاب را جاری می داند، حالا اگر طبق مشهور عمل کردیم و گفتیم استصحاب در شبهات حکمیه جاری است، آیا اینجا استصحاب جاری است؟ وجوبی که قبلاً به آن دو متعلق بود، وجوب ضمنی بود و استقلالی کامل نبود، الآن اگر وجوب آمده باشد، وجوب استقلالی کامل است، حالا اگر تردید داشته باشیم و بگوئیم آن دو وجوبی داشت و الآن نمی دانیم وجوب استقلالی یا ارتباطی دارد و در نتیجه، این استصحاب کلی قسم ثانی می شود، اگر وجوب استقلالی داشته باشد، وجوب باقی است، و اگر ارتباطی باشد، وجوب زائل است، بنابر نظر معمول آقایان، این استصحاب جاری است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در بعضی موارد گفته شده اما اینجا اینطور نیست که واحد حساب شود و حکم نیز واحد باشد، موضوع یا محمول واحد است، آن موضوع یا محمول واحد اینجا نمی آید.

(ؤال و پاسخ استاد دام ظله): اگر ارتباطی بود، قبلاً ـ ارتباطی بود و ساقط شده، استصحاب کلی قسم ثالث می شود که نمی دانیم حالا که عاجز شده، ایشان قاعده میسور را می گوید دلیل نداریم اما اگر در مواردی حکم ثابت شود که اشکالی ندارد، امر نسبت به آن دو ضمنی بود و امر کامل نبود، حالا احتمال می دهیم مصلحتی به طور کامل برای این دو آمده باشد، این استصحاب کلی قسم ثالث است که آن شی ء زائل شده و نمی دانیم شی ء دیگری جانشین آن شده یا نشده، اصل وجوب را استصحاب کنیم.

اذا جامع فی یوم واحد مرات وجب علیه کفاره بعددها، و ان کان علی الوجه المحرم تعددت کفاره الجمع بعددها. این از همین ادله استفاده می شود.

الظاهر أن الاکل فی مجلس واحد یعد افطاراً واحداً و ان تعددت اللقم، فلو قلنا بالتکرار مع التکرر فی یوم واحد لا تتکرر بعددها، و کذا الشرب جرعه فجرعه. این که سؤال کرده که غذا خورده و می فرمایند که مخیر بین اینها است، آنجا دیگر سؤال نکرده که چند لقمه خورده، این پیداست که برای همین که متعارف است که لقمه های متعدد می خورند، فرموده اند که مخیر بین اینها است، کسی که قائل به تکرار نیز باشد، اینجا تکرار نمی گوید. به نظر می رسد که مراد از مجلس واحد این نیست که در جای خاصی نشسته و از آنجا خارج نشده، ممکن است در مورد کسی که در مجلس واحد پشت سر هم بر سفره های متعددی که چیده و برچیده می شود، می نشیند و غذا می خورد، تعدد مجلس حساب شود،

ص: ۵۰۴

فی الجماع الواحد اذا ادخل و اخرج مرات لا تکرر الکفاره و ان کان أحوط.

مسئله ۹ : اذا أفطر بغیر الجماع ثم جامع بعد ذلک یکفیه التکفیر مره و کذا اذا أفطر أولاً بالحلال ثم أفطر بالحرام تکفیه کفاره الجمع. این که اول به غیر جماع و بعد با جماع بود، به این بستگی دارد که در تعدد جماع که تکرار قائل شده اند، طبق قواعد یا روایات خاصه وارده درباره جماع تکرار قائل شده اند، گاهی می گوئیم موضوع جماع بود و افطار نبود که مرحوم آقای خوئی و بعضی دیگر به این قائل هستند، جماع به هر دو صدق می کند و انصرافی نیز قائل نشدیم، در نتیجه، اگر اول غیر جماع بود، به دلیل اینکه افطار کرده، کفاره دارد، و بعد جماع بود و با آن جماع افطار نکرده، آن نیز کفاره دارد، پس، تکرر پیدا می کند، و بنابر روایت فتح بن یزید جرجانی یا روایت زکریا بن یحیی که مرحوم ابن ابی عقیل نقل کرده و گفتیم بعضی دیگر به همین ها اتکال کرده اند و اشکال سندی نکردیم که گویا مرحوم صاحب جواهر می خواهد به اینها تکیه کند، مرحوم سید می گوید اگر به این استناد باشد، طبق قاعده نباید تکرر باشد مگر موردی که این روایات شامل آن باشد، مورد این روایات این است که هر دو جماع بوده، با جماع افطار شده و بعد از آن نیز جماع شده، و آن روایت این فرض اول را که ابتدا غیر جماع بوده و بعد جماع بوده، شامل نمی شود و نمی توان الغاء خصوصیت کرد، به آن جهت، باید طبق قاعده بگوئیم و تداخلی نیست و یکی کافی است، ادامه مسئله را در جلسه آینده پی می گیریم.

ص: ۵۰۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تکرر مفطر به جماع و غیر جماع و به افطار به حلال و حرام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، کلام مرحوم سید را در این مسئله توجیه می فرمایند، و سپس، مسئله صور مختلف تردید در کفاره داشتن یا کفاره جمع داشتن آنچه مرتکب شده را مطرح می نمایند.

مسئله ۹ : اذا أفطر بغیر الجماع ثم جامع بعد ذلک یکفیه التکفیر مره و کذا اذا أفطر أولاً بالحلال ثم أفطر بالحرام تکفیه کفاره الجمع.

به ملاحظه دو مقدمه نسبتاً می توان این فرمایش مرحوم سید را توجیه کرد، گرچه بعد از آن نیز خالی از اشکال نخواهد بود ؛ یکی همان است که قبلاً عرض کردم که افطار و صائم به صوم کامل منحصر نیست و در صوم ناقص نیز وجود دارد، در عرف شرع، صوم مجموعه ای ارتباطی از امساکات متعدد است که از نظر ملاک واحد حساب می شود، گاهی این کامل است و قضا ندارد و گاهی ناقص است و قضا دارد، مرحوم سید در مسئله خروج مسافر می گوید مادامی که خارج نشده امساک لازم است و مرتکب اکل و شرب شد، کفاره دارد، این کفاره نیز کفاره صیام است، ایشان او را صائم فرض کرده و فرموده کفاره دارد گرچه صائم ناقص است و مسقط قضا نیست، آقایان که این را انکار کرده اند، وجه معتنا بهی برای انکار خود ندارند. و مقتضای روایات نیز این است که مسافر که قبل از ظهر خارج می شود، قبلاً شرعاً صائم بوده و خارج شده و ممسک غیر صائم نبوده، بعضی از روایات را می خوانم، صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام انه سئل عن الرجل یخرج من بیته و هو یرید السفر و هو صائم قال فقال ان خرج قبل أن ینتصف النهار فلیفطر و لیقض ذلک الیوم و ان خرج بعد الزوال فلیتم یومه یا صومه. روایت عبید الله بن زرعه عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا خرج الرجل فی شهر رمضان بعد الزوال أتم الصیام فاذا خرج قبل الزوال أفطر. مفهوم اتم الصیام که این است که اگر قبل خارج شد، وجوب اتمام صیام ندارد، از باب سالبه به انتفاء موضوع نیست که به دلیل اینکه صائم نبوده، وجوب صیام ندارد، این خیلی خلاف ظاهر است، مراد این است که صائم بوده و لازم نبوده تمام کند اما حالا که تا ظهر ماند، مسافرت کرد، باید تمام کند، متفاهم عرفی این است. روایت دعائم انه قال من خرج مسافراً فی شهر رمضان قبل از زوال قضی ذلک الیوم و ان خرج بعد الزوال أتم صومه و لا قضاء علیه. یعنی قبل از آن اتمام صوم نیست و لازم نیست صوم را تمام کند اما بعد باید تمام کند. خلاصه، مرحوم سید از روایات استظهار کرده که این صیام ناقص است و قضا دارد اما صیام است. بنابراین، می توانیم بگوئیم که شخصی که افطار کرده، به دلیل اینکه باید تمام برنامه صائم کامل را انجام دهد، صائم است منتها اسقاط قضا نمی کند و کفاره دارد، نظر مختار نیز همین بود و می گفتم بر این اساس، می توان گفت که همانطور که در اکل قبل از بطلان صوم کامل کفاره دارد، در اکل بعد از تبدیل صوم کامل به صوم ناقص نیز کفاره دارد، این یکی از دو مقدمه است و احتمال هست که مرحوم سید نیز همین را قائل باشد، چون در آنجا در صوم ناقص کفاره قائل شد و تعبیر ایشان اینجا این است که ثم أفطر بالحرام، دومی را نیز افطر تعبیر کرده، این نیز تأیید می کند که ایشان هر دو را مصداق برای افطار می داند.

ص: ۵۰۶

مقدمه دوم این است که ممکن است ایشان مانند عده ای مثل مرحوم نراقی در مستند قائل به تداخل باشد، مرحوم سید بسیار متأثر از مستند است و در بحث قضا تقریباً تلخیصی از مستند است، بر اکل اول و اکل دوم، و جماع اول و جماع دوم افطار صدق می کند و اینها شأنیت کفاره را دارد، منتها اگر هر دو شد، تداخل می کند، خصوصیت تداخل این است که اگر از نظر قوت و ضعف هر دو یکسان باشد، کفاره واحده برای مجموع می شود، و اگر یکی ضیف و دیگری قوی باشد، همان قوی کفاره دارد و ضعیف به قوی ضمیمه نمی شود، بنابر عدم تداخل ضمیمه می شود، مثلاً در منزوحات بئر که نجاسات مختلفی در چاه ریخته شده، گاهی یکی از دیگری قوی تر است، در اینجا دو نظریه هست، یکی ضم یکی به دیگری است که قول به عدم تداخل است، سی دلو با چهل دلو جمع می شود و باید هفتاد دلو کشیده شود، و بنابر قول به تداخل کشیدن چهل دلو کافی است، حالا ـ اگر مبنای مرحوم سید تداخل باشد، می گوید اگر اول به غیر حرام بود و بعد با حرام بود، غیر حرام که کفاره تخییر است، در کفاره حرام تداخل می کند و تکفیه مره واحده. و اگر گفتیم که مبنای ایشان مانند نوع آقایان تداخل نیست، اینجا باید گفت که از ایشان سبق قلمی شده، چون نسخه اصلی نیز همینطور است، ایشان می خواسته اینگونه تعبیر کند که و کذا اذا أفطر أولاً ـ بالحرام ثم أفطر بالحلال تکفیه کفاره الجمع، علت آن نیز این است که با اولی افطار حاصل شده و ممکن است مختار ایشان این باشد که آن که موجب افطار است، چنین حکمی دارد و قائل باشد که دومی نیز موجب افطار است منتها می گوید انصرافاً افطار کامل میزان است و یا قائل باشد که دومی موجب افطار نیست، بنابراین، اگر سبق قلم شده باشد، با قول به عدم تداخل نیز سازگار است، برای اینکه دومی از قبیل اسباب نیست و صلاحیت سببیت ندارد، حالا اینکه دومی نیست یا به دلیل این است که افطار نیست و یا ادله افطار از آن انصراف دارد.

ص: ۵۰۷

ولی علی ای تقدیر، چه توجیه اول و چه توجیه دوم و سبق قلم را بگوئیم، اشکال فی الجمله ای به فرمایش ایشان متوجه است، و آن این است که اگر اینکه اولی به غیر حرام و دوم با حرام است، هر دو با جماع بود، ایشان درباره جماع قائل به تکرر است، قهراً باید این را استثنا کند، این اشکال وارد می شود که چرا کلی تعبیر کرده است، اگر هر دو جماع باشد، این اشکال هست، اما اگر یکی جماع و دیگری غیر جماع باشد، ممکن است ایشان بفرماید که دومی کفاره ندارد، چون افطار نیست و یا افطار کامل نیست، اولی که بغیر جماع است، کفاره دارد، و روایت خاصه ای که ایشان عمل کرده بود، ممکن است ایشان بگوید روایات جماع در جائی است که تکرار جماع شده باشد و در جائی نیست که اولی غیر جماع و دومی جماع باشد، علی ای تقدیر، کلام مرحوم سید بدون اشکال نیست و فی الجمله اشکالی به کلام ایشان وارد است.

اینجا مطلبی عرض کنم که روایتی که در جماع قائل به تکرار شده، روایتی که مرحوم ابن ابی عقیل از ابو الحسن زکریا بن یحیی در شمس الذهب یا شمس المذهب نقل کرده که می گوید عنهم علیهم السلام که حکم به تکرار کرده اند، زکریا بن یحیی ظاهراً بلکه به ظن بسیار قوی همینطور که مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ نیز متوجه شده، همان یحیی بن زکریا است که مرحوم نجاشی عنوان کرده، مرحوم نجاشی در فهرست می گوید ابو الحسین یحیی بن زکریای نرماشیری له کتاب شمس الذهب، منتها مرحوم علامه که از مرحوم ابن ابی عقیل نقل می کند، ابو الحسن به جای ابو الحسین نقل کرده که تصحیف بین حسن و حسین شایع است، تقدم و تأخر نیز شده و گفته شده ابو الحسن زکریا بن یحیی، مرحوم ابن شهرآشوب نیز مطابق مرحوم علامه، ابو الحسن زکریا بن یحیی نقل کرده منتها نرماشیری ندارد و البصری دارد، ظاهر بسیاری قوی این است که هر دو یکی است، حالا معلوم نیست کجا اشتباه شده، چون مرحوم ابن شهرآشوب می گوید این زکریا بن یحیی البصری، بصری با نرماشیری منافات ندارد، می گوید کتاب شمس الذهب و کتاب المهنه، مرحوم نجاشی نیز در مورد همین یحیی بن زکریای نرماشیری می گوید کتاب شمس الذهب و کتاب المهنه، البته کتاب های دیگری نیز نقل کرده، این دو کتاب را هر دو نقل کرده اند، این بسیار بعید است که دو نفر باشند، اما تقدم و تأخر بین یحیی بن زکریا یا زکریا بن یحیی طبیعی است، اگر همان باشد که مرحوم نجاشی ترجمه کرده و ظاهراً نیز همان است، مرحوم نجاشی می گوید هو مضطرب، حرف های او صاف نیست، در او مناقشه کرده که نمی شود به حدیث او اعتماد کرد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ظاهراً نرماشیر در کرمان و اطراف بم است، سابقاً از توابع کرمان بوده است.

لو علم أنه أتی بما یوجب فساد الصوم و تردد بین ما یوجب القضاء فقط أو یوجب الکفاره ایضاً، لم تجب علیه، اگر به شبهه حکمیه یا موضوعیه در کفاره داشتن آنچه مرتکب شده، تردید کند، به مقتضای اصل برائت کفاره بر او واجب نیست، اینجا برائت استقلالی است، و اذا علم أنه أفطر أیاماً و لم یدر عددها یجوز له الاقتصار علی القدر المعلوم، و اذا شک فی أنه أفطر بالمحلل أو المحرم کفاه احدی الخصال، دوران بین تعیین و تخییر است که تخییر که سبک تر است، کفایت می کند، و اذا شک فی أن الیوم الذی أفطره کان من شهر رمضان أو کان من قضائه و قد أفطر قبل الزوال لم تجب علیه الکفاره، و اگر نمی داند که در ماه مبارک رمضان یا در بعد از ظهر قضاء ماه مبارک رمضان افطار کرده، در اینجا قطعاً کفاره هست، اینجا ایشان می فرماید اگر اطعام ستین کرده باشد، کفایت می کند، چون در ماه مبارک رمضان اطعام ستین یکی از عدل های کفاره مخیره است و اگر قضاء ماه مبارک رمضان باشد، ده مسکین لازم است که در ضمن اطعام ستین است، پس، کفاره قطعاً پرداخت شده، و بعد می فرماید بلکه می توان گفت که می تواند به عشره مساکین نیز اکتفا کند، به خاطر اینکه چه ماه مبارک رمضان و چه قضای آن باشد، یقیناً امر به عشره متوجه است منتها در ماه مبارک رمضان به عشره که در ضمن ستین است، امر متوجه است، پس، تردید در این است که مأمور به عشره یا ستین است، مقتضای اقل و اکثر کفایت همان عشره است، این فرمایش مرحوم سید است که مرحوم آقای حکیم نیز موافقت کرده است.

ص: ۵۰۹

ولی این اشکال دارد، به خاطر اینکه اگر در عشره جنبه تضییق نبود و از نظر ضیق تعیینیت و تخییریت مانند ستین بود، هر دو عدل تخییر بود یا هر دو تعیینی بود، می گفتیم همان عشره کافی است، اما اگر هر کدام از جهتی ضیق دارد، ستین به دلیل اینکه پنجاه زیادتر است، از ناحیه عدد ضیق دارد، و عشره از نظر تعیینیت ضیق دارد، مقتضای ادله اصل برائت این است که اگر یکی ضیق داشت و دیگری در سعه بود، به آن که در سعه اخذ می کنیم، اما اگر هر دو ضیق داشت، گرچه نحوه ضیق آنها مختلف باشد، حکم متباین پیدا می کند و احتیاط لازم است، مرحوم آقای خوئی نیز قائل است منتها بیاناتی دارد که نمی خواهم وارد بحث در آنها شوم.

مرحوم آقای حاج سید احمد خوانساری در اینجا فرمایشی دارد، می فرماید غیر از صورت دوم در همه این پنج صورتی که در اینجا ذکر شد، احتیاط لازم است، برای خاطر اینکه اینجا مسئله دفع ضرر محتمل است، چون احتمال کفاره هست، کفاره عقوبت را از بین می برد، احتمال هست که اگر این کفاره را ندهد، گرفتار عقوبت شود، در جائی که احتمال عقاب باشد، جای اصل برائت نیست و جای دفع ضرر محتمل است. بعد من مطلبی عرض کردم و ایشان این مطلب را فرمود که هنگامی که در نجف بودیم مرحوم آقای نائینی فتوا داده بود که اگر قضای متعددی بر عهده کسی باشد و عدد آن را نمی داند، دیگران می گویند که به اقل می تواند اکتفا کند، فتوای مرحوم آقای نائینی این بود که باید اکثر را بجا آورد، اعتراض کرده بودند که این اقل و اکثر استقلالی است، چرا اکثر را انجام دهد؟ ایشان می فرمود هر کدام از اینها در آن موقع که فوت شده، شخص به فوت آن علم داشته، علم منجز است، و در جائی برائت جاری می کنیم که شبهه مصداقیه حکم واقعی باشد، اما اگر شبهه مصداقیه حکم منجز شد، جای دفع ضرر محتمل است، مانند شبهه قبل از فحص و شبهه مقرون به علم اجمالی که می گوئید گرچه تردید دارد اما شبهه مصداقی حکم منجز است، اگر باشد، تنجز دارد، در جائی که شبهه مصداقی حکم واقعی باشد، اصل برائت جاری است، اما اینجا شبهه مصداقی حکم منجز است، هنگامی که قضا شده بود، می دانسته که قضا شده، حالا نمی داند چند علم داشته، اینجا شبهه مصداقی حکم منجز است. من به ایشان عرض کردم که از فرمایش مرحوم آقای نائینی جواب داده اند که تنجز حدوثاً و بقاءاً دائر مدار علم است و با رفتن علم سابق منعدم شده، اثر تنجز آن نیز می رود، قهراً شبهه مصداقی حکم واقعی می شود، خلاصه، می گفتم کفاره از واجبات است و بما هو وجوب دارد و اگر شخص از گناهی که مرتکب شده، توبه کرد، قضا و کفاره ساقط نمی شود، هر مقدار یقینی است، بجا می آورد، و آن که یقینی نیست، با اصل برائت نفی می کند. اینجا ایشان فرمود که احتمال می دهیم که شرط قبول توبه پرداخت کفاره باشد. حالا می خواهم عرض کنم که اگر احتمال دهیم که شرط قبول توبه پرداخت کفاره باشد، کفاره منجز شرط است، اگر کسی توبه کرده بود و در ذهن او نبود که کفاره دارد، اگر می فهمید کفاره را نیز پرداخت می کرد، آیا چنین تائبی در قیامت معاقب است؟ باید بگوئیم اگر بداند کفاره دارد و پرداخت نکند، توبه او قبول نیست، پس، کفاره واقعیه ای که تنجز ندارد، شرط نیست.

ص: ۵۱۰

حالا اینکه ایشان صورت دوم از پنج صورت را که اگر می داند افطار کرده و مردد در عدد روزه هائی است که افطار کرده، متن را قبول کرده، اینجا باید گفت که اگر آن روز محتمل غیر معلوم از چیزهائی باشد که احتمال کفاره در آن باشد، همان اشکال دفع ضرر محتمل اینجا نیز هست، ایشان اینجا باید تفصیل قائل شود و بگوید دومی را نیز با تفصیل قائل هستیم، اگر روز غیر معلوم قطعاً کفاره ندارد، می گوئیم اگر همان مقدار قطعی را انجام داد، اشکالی ندارد، اما اگر آن روز احتمالی کفاره داشت یا احتمال داشت که کفاره داشته باشد، بنابر مبنای مرحوم آقای خوانساری دفع ضرر محتمل می آید و باید علاوه بر قضاء، کفاره آن را نیز پرداخت کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در صور مختلف تردید در کفاره داشتن یا کفاره جمع داشتن آنچه مرتکب شده، بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در فرع کفاره افطار مسافر قبل از سفر در قبل و بعد از ظهر، استدلال مرحوم آقای خوئی به آیه و حدیث زراره و محمد بن مسلم را مورد نقل و نقد قرار می دهند.

اذا أفطر متعمداً ثم سافر بعد الزوال لم تسقط عنه الکفاره بلا اشکال، یعنی در روزه ای افطار کرده که اگر افطار نمی کرد، صوم کاملی محقق می شد، با این افطار، صوم کامل از فعلیت افتاد و دیگر ممکن نیست صوم کامل شود، در این تردیدی نیست و اختلافی نیز نیست که کفاره ای که برای افطار هست، ساقط نمی شود، و کذا اذا سافر قبل الزوال للفرار عنها، این فرض به وضوح فرض قبلی نیست، چون کسی که قبل از ظهر افطار می کند، اگر افطار نمی کرد، چون در مقام واقع قبل از ظهر خارج می شد، صوم او صوم کامل نبود و اگر صوم باشد، افطار در صوم ناقص است، اینجا نیز ساقط نیست اما به وضوح فرض قبلی نیست، البته اینها روایت و بحث دارد، بل و کذا لو بدا له السفر لا بقصد الفرار علی الاقوی، و کذا لو سافر فأفطر قبل الوصول الی حد الترخص، و أما لو أفطر متعمداً ثم عرض له عارض قهری من حیض أو نفاس أو مرض أو جنون أو نحو ذلک من الاعذار، به تعبیر مرحوم آقای خوئی مثلاً می داند که روز تمام نشده، او را اعدام می کنند، آقای سید محمد صادق لواسانی نقل می کرد که یکی از علمای نجف که ملا و با سواد بود، اولاد نداشت و فقط به گربه ای که داشت و به کتاب و کتابخانه علاقه مند بود، می گفت مریض بود، از پدر خود نقل می کرد که می گفت به عیادت او رفتیم و او گفت من می دانم که امروز روز را تمام نمی کنم و همینطور نیز شد، او گفت شنیده ام ملا محمد کاظم کفایه نوشته، می خواستم مقداری از مطالب او را بشنوم، خلاصه، گاهی ممکن است کسی به هر دلیلی مطمئن شود که آن روز را تمام نمی کند، شنیدم دکتر در مورد یکی از علمای اخیر نجف نیز گفته که روح از بدن کشیده شده و چند دقیقه دیگر تمام می کند، حتی با آن حال نیز حرف می زد، شخصی که به عیادت رفته بود، می گفت به وسط کوچه که رسیدم، اطلاع پیدا کردم که تمام کرد، ففی السقوط و عدمه وجهان بل قولان أحوطهما الثانی و أقویهما الاول، یعنی کشف می کند که کفاره نداشته، تعبیر به سقوط خالی از تسامح نیست.

ص: ۵۱۱

قسمت اول که در بعد از ظهر مسافرت کند، بحثی ندارد، آنچه که نسبتاً بحث دارد، این است که به قصد فرار از روزه بخواهد قبل از ظهر حرکت کند، این را نیز تقریباً مسلم می گیرند که در این نیز اشکالی نیست و ساقط نمی شود و بسیاری دلیل آن را حدیث زراره و محمد بن مسلم قرار داده اند و آن را شاهد آورده اند، مرحوم آقای حکیم می فرماید این شاهد نیست و بعد بحث هائی کرده که برای من روشن نبود و با مطالبی که تا حالا فکر می کردم، سازگار نیست، اما مرحوم آقای خوئی بحثی قابل فهم و قابل بحث دارد.

مرحوم آقای خوئی دلالت حدیث زراره و محمد بن مسلم را تمام دانسته و فرموده به دلیل این حدیث صحیح، و همچنین به دلیل آیه شریفه کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود، از کسی که قصد فرار از روزه دارد، کفاره ساقط نمی شود، آیه می فرماید تا آن وقت مجاز هستید و از آن وقت به بعد مجاز نیستید، من شهد منکم الشهر وظیفه دارد روزه بگیرد، از آنجا به بعد به اکل و شرب مجاز نیستید، و ادله که مانند مسافر و مریض را خارج کرده، این درباره در حال مرض و سفر است اما هنوز مسافر نشده و در وطن است، این کلوا و اشربوا که با حتی آمده، اجازه اکل و شرب نمی دهد، لذا می گوئیم کسی که می خواهد در روز مسافرت کند و قبلاً مجاز نبوده که افطار کند، به دلیل روایات خاصه ای که می گوید روزه داری که به حد ترخص نرسیده، در روز نمی تواند افطار کند، و به دلیل مقتضای آیه شریفه که اکل و شرب را در ماه مبارک رمضان، نمی تواند افطار کند منتها در حال سفر و مرض استثنا است، آنها اقتضا می کند که امساک لازم باشد، حالا اگر قائل شدیم که این امساک صومی است، اینکه کفاره دارد، روشن تر است، چون ادله من أفطر یقیناً شامل می شود، و اگر قائل شدیم که امساک غیر صومی است و شرع دستور امساک داده، من أفطر این مورد را نیز شامل است، چون افطار شق امساک است، شخصی که با نیت روزه خود را باطل کرده، حالا دیگر صائم نیست اما کفاره ندارد، بعد اگر اکل و شرب کرد، کفاره دارد، چون شق امساک شده، آن مصداق برای افطار است، شرط افطار این نیست که قبلاً صائم باشد و بعد صوم او با اکل از بین برود، با فقدان نیت یا نیت های حرام صوم از بین می رود اما هنوز چیزی نخورده، امساک داشته، اگر این یکی از مفطرات را مرتکب شود، مفطر می شود، مرحوم آقای خوئی می فرماید که بالاخره این شخص اگر صائم نیز نباشد، وجوب امساک دارد و من أفطر شامل آن است و دلیلی برای این نداریم که اگر مسافرت کرد، این افطار ساقط باشد، چه مسافرت بکند یا نکند، اطلاقات می گوید کفاره دارد، مراد از سقوط که آقایان می گویند، عدم الثبوت است، تعبیر سقوط تسامح است، می گویند یکشف که از اول کفاره نداشته، و مراد این نیست که به ذمه او بیاید و بعد ساقط شود.

ص: ۵۱۲

به نظر می رسد امر به امساک در آیه قرآن امر به امساک در صوم کامل است، صوم ناقص که به نظر مختار فقط امساک نیست و صوم نیز هست، در جلسه گذشته روایات آن را خواندیم که از روایات صحیحه حلبی و عبید بن زراره و دعائم استفاده می شد که به صوم ناقص صائم است، حالا مرحوم آقای خوئی می فرماید صائم باشد یا نباشد، فرقی نیست و اینجا مبتنی به صائم بودن نیست، و این مطلب درستی است، منتها بحث این است که آیه شریفه بر چه دلالت دارد، به عقیده ما امر به امساک صوم ناقص را سنت متعرض است اما آیه شریفه متعرض نیست و صوم کامل را می خواهد بگوید، آیه شریفه می فرماید یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون أیاماً معدودات فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین فمن تتطوع خیراً فهو خیر له و أن تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون، شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر، می فرماید صوم ایام بر شما واجب شده، معنای این تعبیر صوم بین الحدین و روزه کامل است که قضا ندارد، و ادامه آیه که درباره مریض و مسافر است، می فرماید عده ای از ایام دیگر بدل ایامی که روزه نگرفتید، فرض این قسمت آیه نیز درباره صوم ناقص نیست و درباره قضاء صوم کامل است، و فدیه در آیه نیز فدیه کل روزه است، و همچنین بقیه آیه در مورد صوم کامل است، تا به اینجا می رسد که احل لکم لیله الصیام الرفث الی نسائکم، و بعد می فرماید و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم أتموا الصیام الی اللیل، این أتموا خطاب به کسی نیست که قبل از ظهر خارج می شود، فرض درباره کسی است که وظیفه دارد همه روز را روزه بگیرد، مرحوم آقای خوئی دومی را تقیید می کند و به اطلاق اولی اخذ می کند و حد اقل عکس نیز نفرموده، خلاصه، از آیه شریفه درباره امساک در صوم ناقص نمی توانیم چیزی استفاده کنیم.

و اما صحیحه زراره و محمد بن مسلم قالا قال أبو عبد الله علیه السلام أیما رجل کان له مال فحال علیه الحول فانه یزکیه، قلت له فان وهبه قبل حله بشهر أو بیوم قال لیس علیه شی ء أبدا قال و قال زراره عنه انه قال انما هذا بمنزله رجل أفطر فی شهر رمضان یوماً فی اقامته ثم خرج فی آخر النهار فی سفر فأراد بسفره ذلک ابطال الکفاره التی وجبت علیه، همانطور که در آنجا کفاره ساقط نمی شود، در اینجا نیز ساقط نمی شود، و قال انه حین رأی هلال الثانی عشر وجبت علیه الزکاه، حولی که در اینجا هست، لازم نیست دوازده ماه تمام شود، هلال دوازدهم که رسید، حول تمام شده است، قبل از آن اشکالی ندارد، و لکنه لو کان وهبها قبل ذلک لجاز و لم یکن علیه شی ء بمنزله من خرج ثم أفطر. اینکه حضرت برای جواز به افطار بعد الخروج مثال زده اند، به قرینه ادله دیگر که می گوید اگر بعد از ظهر خارج شد، کفاره دارد، مراد خروج قبل از ظهر است که صوم مستقر نمی شود.

حالا- درباره صدر و ذیل این روایت چه بگوئیم؟ تعبیر در صدر روایت اینگونه است که در وطن یا محل اقامت افطار کرده و در آخر روز خارج می شود و می خواهد ابطال کند، این که مسلماً ابطال نمی شود و مورد نیز شبیه به آن است، صحبت این است که اگر قرار شود که کفاره در روز باشد، اگر یک ساعت نیز مانده باشد و افطار کند، کفاره داشته باشد، لزوم ندارد بفرمایند اگر افطار کرد و بعد در آخر وقت خارج شد، باید می فرمودند هر وقت خارج شد، درباره این عبارت چه باید بگوئیم؟

مرحوم آقای خوئی می فرماید این اشکالی نیست، اولاً، ممکن است مراد از آخر وقت قسمت آخر روز باشد، این مطلب ایشان بعید نیست همینطور باشد، به ذهن من نیز آمده بود و قبلاً می خواستم بگویم که روز را به دو قسمت اول و قسمت آخر روز تقسیم می کنیم، این جمعاً بین الادله اشکالی ندارد، کسی افطار کرده و بعد از ظهر که قسمت آخر است، خارج شده و می خواهد ابطال کند اما ابطال نمی شود، بحث این است که چرا در قسمت دوم خارج شود، اگر در قسمت اول نیز خارج شود، باطل نمی شود؟ مرحوم آقای خوئی می فرماید برای خاطر اینکه کفاره ظهر مستقر می شود اما اگر قبلاً خارج شد، استقراری ندارد.

سؤال این است که اگر عمل را مرتکب نشده باشد و افطار نکرده باشد، اگر قبل از ظهر خارج شد، هنوز استقرار پیدا نکرده، می تواند بعداً بخورد اما بعد از ظهر استقرار پیدا می کند و بعداً نیز نمی تواند بخورد، ولی فرض روایت این است که خورده، این چه قبل و چه بعد از ظهر خارج شود، مستقر شده، خلاصه، با این فرمایش آقای خوئی روایت درست نمی شود.

صدر و ذیل روایت را اینگونه معنا می کنیم، یک بحث این است که امساک کردن و صیام ناقص در اینجا واجب است، این از این روایت و روایات حد ترخص استفاده می شود، مراد از ثم خرج و أفطر در این روایت، خرج قبل الزوال و أفطر بود، چون حضرت می فرمایند جایز است، مفهوم آن این می شود که اگر أفطر قبل از زوال و خرج، خلاف شرع کرده، یک مسئله خلاف شرع کردن است، یکی قبل از حلول حول است که می گوید آیا تکلیفاً جایز است؟ حضرت می فرمایند تکلیفاً جایز است، شبیه به همین است که قبل از ظهر خارج شده و بعد از خروج می خواهد در مسافرت غذائی بخورد، هیچ اشکالی در این خروج و غذا خوردن نیست، مانند آن هبه کردن است، درباره جواز تکلیفی به ذیل استناد کرده، قبلاً حرام بوده اما اگر نخورد و خارج شد، خوردن بعدی در مسافرت اشکالی ندارد، این درست هم هست، ولی استقرار کفاره در مورد کسی است که تا ظهر مانده باشد و در نتیجه، اگر نمی خورد، صوم او صوم کامل بود و افطار او در صوم کامل واقع شده بود، بر این کفاره قرار داده، اما اگر قبل از ظهر باشد، در افطار خلاف شرع کرده، ولی به دلیل اینکه فی علم الله قبل از ظهر خارج شده، روزه او روزه کاملی نبوده که قضا را اسقاط کند، آن کفاره نیز ندارد، لذا در روایت می گوید اگر قبلاً افطار کرد که تا ظهر کفاره استقرار پیدا می کند، بعد از استقرار خارج شد، نمی تواند آن را ابطال کند. پس، از این روایت استفاده می کنیم که استقرار کفاره متوقف بر این است که بعد از ظهر خارج شود و روزه کامل را ابطال کرده، اما خلاف شرع انجام داده، بر این اساس، این روایت کاملاً بر خلاف نظر ماتن و مرحوم آقای خوئی است.

ص: ۵۱۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۴ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره افطار ذوی الاعذار قبل از بروز عذر بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرع کفاره افطار مسافر قبل از سفر در قبل و بعد از ظهر، استدلال مرحوم آقای خوئی به آیات و روایات، و وجه تفصیل مرحوم سید را مورد نقل و نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، به مسئله کفاره افطار در یوم الشک آخر و اول ماه مبارک رمضان اشاره می فرمایند، و در نهایت، مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج را مطرح می نمایند.

مرحوم آقای خوئی فرمود که آیه شریفه دلالت می کند که مادامی که اعذاری که در آن حال نمی شود روزه گرفت، حاصل نشده باشد، امساک لازم است، پس، در عذر اختیاری مانند مسافرت، قبل از اقدام به سفر باید روزه بگیرد، و لو این روزه ناقصی است ولی امساک لازم است و بر اساس ادله اثبات کفاره در افطار، در این موارد افطار هست و کفاره دارد، در موارد مسافرت اختیاری و اضطراری و حیض و نفاس و مرض و موت و دیگر اعذار، در ماه مبارک رمضان قبل از حصول این عناوین در وطن یا ما بحکم الوطن امساک لازم است، بنابر مبنای ایشان تفصیلی بین اعذار نیست.

ولی مرحوم سید بین اعذار تفصیل قائل شده، نسبت به سفر و اعذار اختیاری فرموده کفاره دارد و امساک لازم است و در مانند حیض و نفاس عدم کفاره را تقویت می کند.

ص: ۵۱۶

در جلسه گذشته عرض کردم که آیات قرآن مخصوص صوم کامل است، افطار در صومی که اگر این مفطر را مرتکب نمی شد، مسقط قضا بود، کفاره دارد، و اگر اینطور نبود و امساکی ناقص بود، از آیات قرآن وجوب چنین امساکی استفاده نمی شود.

ولی در این باره سنت بیان دارد، از ادله مختلف در خصوص مسافر استفاده می کنیم که مسافر در آستانه سفر اختیاری یا اضطراری باید روزه بگیرد منتها عرض کردم که کفاره ندارد.

مرحوم سید که تفصیل قائل است، ممکن است از این راه قائل به تفصیل باشد که نسبت به آیات قرآن با نظر مرحوم آقای خوئی موافق نیست و آیات را در مورد صوم کامل می داند، و روایات درباره مسافر وارد شده و امساک را نیز لازم کرده، حالا در اینکه صوم نیز باشد یا نباشد، فرقی نمی کند، طبق نظر مختار از روایات استفاده می شود که صوم نیز هست، و می فرماید که عموم ادله من أفطر فعلیه الکفاره دلالت می کند که افطار در هر صومی که امساک لازم باشد، موجب کفاره است، به حسب سنت نسبت به مسافری که بعداً مسافرت می کند، دلیل داریم که باید امساک کند، اما نسبت به زنی که بعداً حائض یا نفساء می شود یا نسبت به کسی که می خواهد قبل از ظهر به جهاد برود یا کسی که قرار است اعدام شود یا کسی که می داند

مریض می شود، در این موارد چیزی از سنت استفاده نمی شود، چیزهائی که شاید فی الجمله مؤید باشد، استفاده خلاف می شود، مثلاً زنی که در اوایل روز بعد از طلوع فجر از حیض پاک می شود، اینجا در روایت می گوید لازم نیست روزه بگیرد، منتها مرحوم آقای خوئی می خواهد مدعی تفکیک شود که اگر اول پاک باشد و بعد حیض می شود، لازم است روزه بگیرد، اما اگر در اول روز حائض باشد و بعد پاک شود، لازم نیست روزه بگیرد، و فرموده که از ادله تفکیک، علاوه بر آنچه که از آیات قرآن استفاده کردیم که در حال طهارت لازم است روزه بگیرد، دو روایت معتبر است که در باب حیض وارد شده، مورد روایت سؤال از زنی است که روزه گرفته و قریب به غروب حائض شده، حضرت می فرماید که روزه نگیرد، ایشان از این استفاده کرده که تا حالا روزه او واقعاً صحیح بوده است، در حالی که بر این مطلب دلالتی ندارد، سؤال سائل این است که آیا اعذاری از قبیل حیض نیز مانند مسافرت است، حضرت می فرمایند مانند مسافرت نیست و این نباید روزه بگیرد، این به این نظر ندارد که اگر می فهمید حائض می شود یا فی علم الله موظف بود روزه بگیرد، ایشان این را استفاده کرده که اگر این شخص می دانسته حائض می شود، قبل از آن نیز واجب بود، چون می فرمایند تفطر اذا حاضت، ممکن است اینجا اگر در اوایل روز حائض بود و بعد در بقیه روز پاک باشد، این مدت پاک به درد روزه نخورد اما در باب سفر، اگر معظم روز چه در اول و چه در آخر روز در حضر بود و مرتکب مفطرات نشده بود، روزه او کامل است، بین دو مورد تفاوت باشد، به نظر می رسد که آیات قرآن و این دو روایت بر مطلب مرحوم آقای خوئی دلالت ندارد. ممکن است مرحوم سید که در اینجا تفصیل قائل شده، به این جهت باشد که نسبت به سفر وجوب امساک هست و اطلاق افطر نیز شامل است که افطار در هر جائی که وجوب امساک باشد، موجب کفاره است، بنابراین، کفاره ثابت است، و در غیر سفر دلیلی بر وجوب امساک نداریم، مقتضای اصل برائت است، البته مرحوم سید متعرض نشده که آیا روزه گرفتن واجب هست یا نیست اما عدم کفاره را متعرض شده، ممکن است نظر ایشان این باشد که واجب نیست تا کفاره داشته باشد.

اما من عرض می کنم که ما که قائل هستیم کفاره لازم نیست، می گوئیم از روایت استفاده می شود که نسبت به سفر در قبل از ظهر واجب است و کفاره ندارد، معلوم نیست مرحوم سید اگر واجب بداند، کفاره را لازم نداند، احتمال قوی هست که تمسکاً بالاطلاقات بر فرض وجوب، کفاره را نیز لازم بداند، ولی ما می گوئیم درست است که اطلاقات دلالت می کند که هر جا واجب شد، کفاره نیز لازم است، ولی روایت زراره و محمد بن مسلم کالنص است که قبل از ظهر واجب است اما کفاره ندارد، می گوید اگر قبل از ظهر افطار کرد و در آخر خارج شد، کفاره ساقط نیست، این کالصریح است که اگر اوائل روز خارج شود، مشکل کفاره ندارد، پس، در عین حالی که ذیل آن روایت دلالت می کند که جایز نیست افطار کند و اگر قبل از ظهر خارج شد، می تواند افطار کند، همان دلالت می کند که نسبت به کفاره چنین نیست.

مسئله لو أفطر یوم الشک فی آخر الشهر ثم تبین أنه من شوال فالاقوی سقوط الکفاره و ان کان الاحوط عدمه، اگر کسی به این حکم ظاهری و استصحاب که یوم الشک از ایام ماه مبارک رمضان است، اعتنا نکند و افطار کند و کشف شد که آن روز از ماه شوال المکرم بوده و حکم واقعی افطار بوده، اینجا ایشان می فرماید که اقوی سقوط کفاره است گرچه احتیاط عدم سقوط کفاره است، بگوئیم حکم ظاهری حکم واقعی را از فعلیت می اندازد یا اجزاء را بگوئیم که تمام احکام واقع عند الشک مترتب می شود، مرحوم آخوند که در استصحاب قائل به اجزاء شده بود، همین را قائل بود، ایشان می فرماید اگر استصحاب طهارت می کنیم، طهارت استصحابی با طهارت واقعی هیچ فرقی ندارد و در صحت حقیقی نماز با طهارت واقعی مشترک است که اگر بعد از نماز کشف شد که صحت واقعی نداشته، فاقد شرط نیست و واجد شرط است، چون طهارت استصحابی با طهارت واقعی متحد الحکم است، اگر کسی در باب استصحاب اینطور قائل شود، اینجا نیز می تواند بگوید، ادله استصحاب موضوع را توسعه می دهد و می گوید چه در ماه مبارک رمضان واقعی و چه استصحابی حقیقتاً لازم است روزه بگیرد و افطار حرام است، اگر افطار شود، باید کفاره پرداخت شود. ولی این آنجا و اینجا خلاف تحقیق است و همان واقع معیار است و بعد از کشف خلاف باید مطابق حساب واقع عمل شود، و کذا لو اعتقد أنه من رمضان ثم أفطر متعمداً فبان أنه من شوال، یا در اول ماه مبارک رمضان معتقد شد که ماه مبارک رمضان داخل شده و به این اعتقاد بی اعتنا شد و افطار کرد و بعد معلوم شد ماه شعبان المعظم است، این نیز کفاره ندارد، چون همه اینها درباره افطار ماه مبارک رمضان است و درباره افطار ماه مبارک رمضان تخیلی نیست.

قد مر أن من أفطر فی شهر رمضان عالماً عامداً ان کان مستحلاً فهو مرتد بل و کذا اذا لم یفطر و لکن کان مستحلاً له، و ان لم یکن مستحلاً عزر بخمسه و عشرین سوطاً فان عاد بعد التعزیر عزر ثانیاً فان عاد کذلک قتل فی الثالثه. در مرتبه چهارم قتل قطعی است، در دفعه سوم به حسب ظواهر ادله وجوب قتل دارد، اینها سابقاً بحث شد.

اذا جامع زوجته فی شهر رمضان و هما صائمان مکرهاً لها کان علیه کفارتان و تعزیران خمسون سوطاً فیتحمل عنها الکفاره و التعزیر، و ما اذا طاوعته فی الابتداء فعلی کل منهما کفارته و تعزیره، و ان اکرهها فی الابتداء ....، با اینکه قواعد و عمومات ادله اولیه تحمل زوج نسبت به کفاره و تعزیر زوجه را اقتضا ندارد، ایشان می فرماید که زوج متحمل می شود، منشأ این فتوا روایت مفضل بن عمر است که مورد بحث قرار گرفته، یکی این است که به ضعف سند این روایت تصریح کرده اند، منتها مرحوم محقق در معتبر فرموده که علماء ما به مضمون این روایت دعوای اجماع کرده اند، و بعد ایشان می فرماید اگر نسبت فتوا به معصوم مشتهر باشد، این برای اثبات حکم مسئله کفایت می کند، بنای همه عقلاء و مذاهب بر همین است که اگر مشتهر بود، حکم ثابت می شود. مرحوم آقای خوئی می فرماید که معلوم نیست و لم یعلم که این ضعفی که ایشان اعتراف کرده، در چه جهت سند این روایت است. به ذهن من می آمد که اگر ایشان لم أعلم تعبیر می کرد، بهتر بود، به خاطر اینکه مرحوم محقق وجه ضعف را تصریح کرده و فرموده که در سند ابراهیم بن اسحاق و مفضل بن عمر هست و هر دو ضعیف هستند، مرحوم نجاشی می گوید مفضل بن عمر ضعیف جداً، و مرحوم صدوق این روایت را که نقل می کند، می گوید کسی غیر از مفضل این روایت نقل نکرده، کأنه می خواهد روایت را از اعتبار ساقط کند، مرحوم آقای خوئی بحث می کند و می فرماید مفضل خیلی معتبر است و مرحوم نجاشی اشتباه کرده، مرحوم مفید و مرحوم شیخ و مرحوم ابن شهرآشوب توثیق کرده اند و روایات مادحه بر روایات ذامه ترجیح دارد، توحید مفضل که حضرت به آن عنایت کرده اند، شاهد برای قوت او است، و اشکال فقط در ابراهیم بن اسحاق احمر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – شنبه ۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بود و نبود اجماع و شهرت را در مسئله مورد نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، بنابر عدم اثبات شهرت، با دو بیان سند روایت مسئله را تصحیح می نمایند.

فرض مورد بحث زوجی است که زوجه را در ماه مبارک رمضان اکراه به مباشرت می کند، در اینجا معروف بین فقهاء این است که زوج کفاره و تعزیر زوجه را نیز متحمل می شود و به او دو کفاره و پنجاه تازیانه متوجه می شود. و در این باره از جماعتی دعوای اجماع شده، دو نفر مستقیماً ادعای اجماع کرده اند ؛ مرحوم شیخ طوسی در خلاف می فرماید اجماع الفرقه در این مطلب هست و مرحوم فیض نیز در مفاتیح ادعای اجماع دارد منتها در حاشیه منه از این اجماع برگشته و فرموده مرحوم ابن ابی عقیل مخالف است، پس، ادعای اجماع به مرحوم شیخ منحصر می شود، البته برخی مانند مرحوم علامه نیز تعبیراتی دارند که گاهی برخی آنها را دعوای اجماع تلقی می کنند، در تذکره و در جائی از منتهی می فرماید عند علمائنا، ولی در بسیاری از موارد درباره آنچه مشهور بین علماء باشد، همین تعبیر شایع است، در جای دیگر از منتهی می فرماید عند أکثر علمائنا، شهید اول در در غایه المراد می فرماید اصحاب چنین گفته اند و ربما ادعوا علیه الاجماع، قول اصحاب عباره اخرای اجماع نیست. مرحوم محقق در معتبر ادعای اجماع نمی کند اما می فرماید علمای ما در این مسئله ادعای اجماع کرده اند، و همین تعبیر را شهید اول در غایه المراد و مرحوم فاضل مقداد در تنقیح دارند، از مقایسه این سه کتاب با هم معلوم می شود که شهید اول و مرحوم فاضل مقداد مستقیماً مراجعه نکرده اند و همین مطلبی که مرحوم محقق در معتبر داشته، به اعتماد مرحوم محقق اینگونه تعبیر کرده اند، چون مرحوم محقق بیاناتی دارد و همان بیانات در هر دو کتاب آمده، و این متعارف بوده که به اعتماد به دیگری دعوای اجماع و شهرت کنند، و من گمان می کنم که در این تعبیر علمائنا به صیغه جمع مضاف لازم نیست جماعتی مدعی باشند، این نظیر این است که گفته می شود که علمای امامیه با فرقه های دیگر بحث کرده اند و آنها را مجاب کرده اند، در حالی که فقط یکی از علمای امامیه بحث کرده و آنها را مجاب کرده است، می گویند مائیم که از پادشهان باج گرفتیم، ایرانیان را واحدی فرض می کنند و بعضی از آنها غلبه کرده اند و این را به همه ایرانیان نسبت می دهند، کسی غیر از مرحوم شیخ طوسی در اینجا ادعای اجماع نکرده، و معمولاً اقوالی که در مختلف مراجعه می کنیم، همین ها است، فقط چند کتاب مانند کتاب مرحوم ابن ابی عقیل و مرحوم ابن جنید در دسترس ما نیست و بقیه از همین کتاب ها است، گمان می کنم دعوای اجماع علمائنا همین دعوای اجماع مرحوم شیخ طوسی است و این کلام بیش از این ظهور معتنا به ندارد، البته شهرت هست اما چنان شهرت قوی وجود ندارد که نسبت به قول مقابل حکم به شذوذ کنیم، به خاطر اینکه این شهرت بعد مرحوم شیخ طوسی پیدا شده و اثبات شهرت در بین قدماء قبل از مرحوم شیخ طوسی و معاصر با ایشان بسیار مشکل است. مرحوم سلار و مرحوم ابی الصلاح حلبی از معاصرین مرحوم شیخ طوسی هستند که حکم به تحمل کفاره و تعزیر زوجه را ندارند. و قبل از ایشان مرحوم سید مرتضی نیز ندارد، و مرحوم شیخ مفید به عنوان فتوا ندارد و روایت را نقل می کند، روایاتی را در

بابی ذکر کرده که خیلی بعید است که ایشان به آن روایات فتوا داده باشد، روایات مانند این است که اگر کسی در روز یا شب محتلم شد، قبل از غسل حرام است بخوابد، این را در چیزهائی که فتوا داده، ذکر نکرده و فقط روایاتی را نقل کرده، و نقل این روایات به خاطر این است که محتمل است و مناسب این است که احتیاط شود یا عمل استحبابی شود، چون در آنجا تسامح هست. و مرحوم ابن ابی عقیل که متقدم بر اینها است، ظاهر کلام ایشان آنطور که مرحوم علامه نقل کرده، این است که کفاره متعدد نیست. این روایت در کافی هست و تهذیب از کافی نقل می کند و مرحوم صدوق در فقیه نیز نقل می کند منتها اینطور تعبیر می کند که و فی روایه المفضل و همین روایتی را که در کافی هست، نقل می کند و تعبیر می کند که و لم أجد هذا الخبر فی شی ء من الاصول و انما تفرد بروایته علی بن ابراهیم بن هاشم، این عبارتی است که مرحوم صدوق دارد، مسلماً این عبارت و انما تفرد بروایته علی بن ابراهیم بن هاشم، اشتباه است، به خاطر اینکه خود ایشان می فرماید و فی روایه المفضل بن عمر، به اسناد خود نقل کرده، اینکه اینطور تعبیر می کند، در مشیخه طریق آن را ذکر می کند و طریق آن نیز این است که الحسن بن متیل الدقاق که از اجلاء است، عن أحمد بن أبی عبد الله عن أبیه عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر، اینکه ایشان می گوید لم یرو هذا الخبر غیر از علی بن ابراهیم، اولاً، دو نفر محققاً نقل کرده اند که یکی از آنها را خود ایشان در مشیخه اسم برده که حسن بن متیل دقاق است، و دوم این است که روایت را در کافی نقل کرده و علی بن محمد بن بندار است که مرحوم کلینی از او نقل می کند و کافی نیز در دسترس ایشان بوده، لذا گفته اند این سبق قلم است و باید لم یرو هذا الخبر غیر از مفضل بن عمر، در معتبر و شهید اول در غایه المراد و مرحوم فاضل مقداد همین را لم یرو عنه غیر از مفضل بن عمر نقل کرده اند، و بعد مرحوم صدوق آنطور تعبیر می کند، این تعبیر که من در اصول پیدا نکردم و فقط مفضل بن عمر راوی آن است، حالا به تعبیری که کتبی مانند معتبر دارند که به احتمال قوی اینها تصحیح اجتهادی کرده اند، و مرحوم فیض نیز می فرماید این اشتباه است و باید مفضل بن عمر باشد، به هر حال، از تعبیر مرحوم صدوق نیز استفاده می شود که مرحوم صدوق نیز نمی خواهد این را قبول کند، می فرماید اما روایت مفضل بن عمر متفرد است و در اصول نیست. پس، قبل از مرحوم شیخ نیز اینها هستند، در چنین مسئله ای نمی توانیم دعوای اجماع کنیم.

ص: ۵۲۰

معتبر عبارتی دارد، می فرماید و لو روایت ضعیف السند است، در وسائل مطلب کتاب معتبر را به طور اختصار نقل می کند و مرحوم آقای خوئی می فرماید لم یعلم وجه ضعفی که مرحوم صدوق می گوید، چون کوتاه نقل کرده و مرحوم آقای خوئی به وسائل مراجعه کرده، در وسائل فقط این هست که معتبر می گوید این روایت ضعیف است اما به دلیل اینکه علماء فتوا داده اند و عمل کرده اند، باید آن را بپذیریم، ولی در معتبر مفصل دارد، می گوید ابراهیم بن اسحاق احمر که در سند قرار گرفته ضعیف است و نجاشی گفته مفضل بن عمر ضعیف جداً، و صدوق می گوید لم یرو هذا الخبر غیر از مفضل که می خواهد بگوید نمی توان حرف او را پذیرفت، ولی با اینکه روایت ضعیف است، به دلیل اینکه علمای ما دعوای اجماع کرده اند و این قول ظاهر در طائفه است و به معصوم نیز نسبت داده شده، این موجب اطمینان است که مذهب چنین است، می گوید همانطور که در مذاهب دیگر مانند حنفی ها هنگامی که اشتهار پیدا می شود، قول ابی حنیفه می شود، اینجا نیز با همان طریق اثبات می شود، به همان طریقی که در مذاهب دیگر فتاوای ائمه آنها اثبات می شود، در مذهب ما نظر ائمه ما نیز با همین شهرت اثبات می شود. مسلک مرحوم آقای خوئی این است که اگر فتوای مشهور مطابق روایت ضعیف شد، شهرت جابر ضعف نیست،

ایشـان می فرمایـد که بعیـد نیست که نظر مرحـوم محقق نیز این است، مرحوم محقق به شـهرت تکیه نـدارد و به اجمـاع اسـتناد کرده است. ولی اینطور نیست، ایشـان به شـهرت تمسـک می کنـد، ادعـای اجمـاع نمی کنـد، اجمـاع منقول است و از آن می خواهـد کشف شـهرت کنـد که علمای ما که دعوای اجماع کرده اند، شـهرت داشـته که این ادعا را کرده اند، در مقدمه معتبر درباره اینکه چه خبری را می شود پذیرفت، می گوید آن که حد وسط باید گفت و در شـرائط حجیت افراط و تفریطی نباشد، اگر چیزی را اصـحاب قبول کرده باشـند، عمـل می شود، و اگر رد کرده باشـند یـا قائل آن شاذ باشـد، آنها رد می شود، آنجا تصـریح می کند که عمل اصـحاب یعنی شـهرت کفایت می کند، منتها ایشان آنجا مطلبی ادعا می کند و می گوید اگر مشتهر بین اصـحاب شـد و اصـحاب عمل کردنـد، مطمئناً حکم الهی همین است و الا به ظنون عمل نمی کنیم، اجماع را نیز جـداگانه بحث می کنـد، این چیزی مقابل اجماع است، در مقـدمه معتبر صـریح است که ایشان غیر از اجماع، شـهرت بین طائفه را برای عمل کردن به اخبار و اعراض مشـهور را برای اسـقاط روایت از اعتبار کافی می داند، اینجا خواسـته شـهرت ادعا کند و بگوید این ثابت است.

ص: ۵۲۱

ممکن است به بودن شهرت اشکال شود، در مدارک تعبیری دارد، می فرماید مشهور بین طایفه این است که اگر زوجه مکره شد، روزه او باطل نیست، و بعضی دعوای اجماع کرده اند، محقق اردبیلی می گوید این مسئله اتفاقی است، ولی در اینکه مشهور این است که روزه زن مکره صحیح است، تردیدی نیست، مخالف مرحوم شیخ طوسی در خلاف و مرحوم ابن ابی عقیل نقل شده و بقیه همه حکم به صحت کرده اند، مرحوم صاحب مدارک می فرماید وقتی مشهور به صحت صوم زن مکره حکم کرده اند، دیگر مقتضی تحمل کفاره نیست، البته ایشان می فرماید همانطور که ظاهر کلام مرحوم ابن ابی عقیل این است که تعدد کفاره قائل نیست، بعید نیست که حرف ابن ابی عقیل درست باشد مخصوصاً بنابر مبنای مشهور که روزه زوجه را صحیح می دانند، چون چنین شهرتی که موجب اطمینان به نظر معصوم باشد، وجود ندارد، مرحوم مجلسی نیز این را در مرآه العقول پذیرفته، منتها دیگران از قدیم اشکال کرده اند، چون اصل این حرف را سنی ها دارند، می گویند چون صحیح است، نباید کفاره داشته باشد، آنها گفته اند چرا نباید کفاره داشته باشد؟ کاری که مبغوض شرع است و خلاف کرده و طرف را به افطار الزام کرده، شارع از باب مؤاخذه کفاره و تعزیری برای آن قرار داده باشد، این چه اشکالی دارد، به بسیاری از کفارات حج مثال زده اند که حج نیز باطل نیست. پس، با این بیان نمی توانیم منکر شهرت شویم، ولی از اینکه قبل از مرحوم شیخ طوسی فتوای مشهوری نیست، مرحوم شیخ طوسی در مبسوط تعبیری دارد که گویا از آن استفاده می شود که حساب کفاره از تعزیر جدا است، به کفاره فتوا می دهد اما تعزیر را می گوید روایت دارد، با اینکه روایت مفضل بن عمر هر دو را دارد، معلوم می شود که کفاره مبتنی به روایت نیست، خلاصه، نمی توانیم بگوئیم مضمون این روایت مشتهر بین قدماء است.

ص: ۵۲۲

حالا ـ اگر نتوانستیم شهرت قدمائی را اثبات کنیم، اینجا چه بگوئیم؟ به نظر می رسد که از دو راه همین فتوائی که بعد بر آن شهرت پیدا شده، درست باشد ؛ یکی این است که محمد بن سنان را صحیح می دانیم، چون و فی روایه المفضل بن عمر، همین حدیث را در من لا ـ یحضر نقل کرده و فرض نیز این است که در مشیخه فقیه در طریق آن فقط اشکال در محمد بن سنان است، اشکال مرحوم آقای خوئی نیز به محمد بن سنان است، و ما او را ثقه می دانیم. راه دیگر همین است که مرحوم کلینی نقل کرده که اگر اشکالی در سند باشد، ابراهیم بن اسحاق احمر است، چون مفضل بن عمر را توثیق می کنیم و علی بن محمد بندار نیز در فهرست مرحوم نجاشی عنوان شده، متأسفانه در فهرست مرحوم نجاشی سقطی واقع شده، به عنوان علی بن ابی القاسم عبد الله عنوان کرده، صحیح آن علی بن محمد بن ابی القاسم عبد الله است، این اسناد به جد نیز نیست، چون آنجا بعد می گوید لقب پدر این مترجم ماجیلویه است، و این با اسم نبردن پدر مناسب نیست، لقب محمد که پدر علی است، ماجیلویه است، لقب ابی القاسم عبد الله یا عبید الله که در بعضی موارد دیگر هست، بندار است، علی بن محمد بن عبد الله یا عبید الله با علی بن محمد بن بندار و با علی بن محمد بن ابی القاسم و با علی بن محمد ماجیلویه یکی است، و این به عنوان علی بن ابی القاسم عبد الله که محمد از آن افتاده، در فهرست مرحوم نجاشی وجود ندارد، من برای خاطر این عرض کردم، چون آنجا محمد را ندارد، علی بن ابی القاسم عبد الله می گوید یعرف أبوه به ماجیلویه، این نوه دختری مرحوم احمد برقی صاحب محاسن است و از او اخذ حدیث کرده و ثقه است. ابراهیم بن اسحاق الاحمر در فهرست مرحوم نجاشی و فهرست و رجال مرحوم شیخ و رجال منسوب به مرحوم ابن غضائری تضعیف شده، ولی به نظر می رسد که ضعفی که از اینها استفاده می شود، می گوید فی مذهبه ارتفاع که نحوی از غلو است، اینگونه تضعیفات چندان اعتباری ندارد، اشخاصی کتاب او را نقل کرده اند که از اجلاء خیلی والا مقام هستند ؛ قاسم بن محمد همدانی از وکلای ناحیه است، در همدان چهار نفر پدر و پسر پشت سر هم وکلای معصومین هستند، همدان در نوشتجات قدیم همذان نوشته می شده، چون اگر قبل از این حرف، حرف صحیح ساکن باشد، دال است مانند کرد، ولی اگر الف و واو و یاء قبل از دال باشد، ذال نوشته می شود، باد و بود و بید را باذ و بوذ و بیذ می نوشتند، یکی نیز این است که قبل از آن حرف متحرک باشد، همدان را همذان می گفتند، آن یا حار همدان من یمت یرنی، قبل از دال حرف صحیح ساکن است، با دال نوشته می شد، اینها چهار نفر جد و پدر و پسر همذانی هستند، قاسم بن محمد بن علی بن ابراهیم بن محمد، از ابراهیم تا قاسم همه وکلای ناحیه هستند، اینها کتب او را نقل کرده اند و اجازه داده اند، بعضی از کتاب های او را محمد بن حسن صفار نقل کرده، و بعضی از اجلاء دیگر نیز بعضی از کتاب های او را نقل کرده اند، سعد بن عبد الله و علی بن ابراهیم و محمد بن علی بن محبوب از او اخذ حدیث کرده اند، محمد بن احمد بن یحیی مکرر از او نقل حدیث دارد، و از مستثنیات نوادر الحکمه و مستثنیات روایات محمد بن احمد بن یحیی نیز نیاورده اند، مرحوم صدوق و استاد ایشان که حساب کرده اند و از کسانی که محمد بن احمد بن یحیی نقل می کند، اشخاصی را که نقطه ضعف داشتند، استثنا کرده اند، او را از مستثنیات ذکر نکرده اند، در بیشتر روایاتی که هست، این علی بن محمد بن بندار یا به تعبیر علی بن محمد بن عبد الله یا علی بن محمد یا علی بن بندار است، اینها از ثقات اجلاء هستند که نقل می کنند، حسین بن حسن هاشمی یا حسنی که از مشایخ مرحوم کلینی است، کتاب او را نقل می کند. و از طرفی دیگر مرحوم شیخ می گوید کتبه جملتها یا جماعه قریبه الی السداد، حالا اگر در جائی ارتفاعی دارد اما کتب او اینطور نیست و به کتب او توجه دارند، مرحوم ابن غضائری می گوید یروی الصحیح، مرحوم کلینی که می گوید چیزهائی را عمل می کنم که ثقت نقل کرده اند، او را در کتاب خود آورده و برای اینکه بگوئیم امر استحبابی است یا از عقائد است یا بعضی جهات دیگر است که آنجا علامت اعتماد نیست، هیچ قرینه ای نیست، پیداست که به او اعتماد کرده است، پس، بر این اساس، می توانیم

بگوئیم که حتی طریقی که مرحوم کلینی آورده، معتبر است. و در شهرت بین متأخرین تردیدی نیست، منتها در متأخرین عده ای یا منکر شده اند و یا تأمل دارند، ولی آنها با شهرت منافاتی ندارد ؛ یکی مرحوم علامه در جائی از منتهی که می گوید من از متوقفین هستم اما در جائی دیگر از منتهی و در کتاب های دیگر خود تصریح دارد که فتوای من همین است، و بعد مرحوم محقق اردبیلی می گوید چرا ایشان تردید کرده و به طور قطع این فتوای درستی نیست و منکر تعدد کفاره می شود، و مرحوم صاحب مدارک می گوید لا یبعد، و مرآه العقول از مرحوم صاحب مدارک تبعیت کرده و می گوید بنابر اینکه صوم زن صحیح باشد، وجهی ندارد کفاره متعدد شود کما ذکره بعض المحققین که خودش به این تمایل پیدا کرده، مرحوم فیض که اول دعوای اجماع کرده در حاشیه منه می گوید عدم تعدد لا یخلو من قوه، چون با مخالفت ابن ابی عقیل اجماعی نیست لکن عمل با همین تعدد است، شارح دروس، آقا رضی خوانساری آن معنائی را که مرحوم محقق می گوید ما کشف می کنیم، منکر می شود و می گوید ما چه کسانی را کشف می کنیم؟ چیزهائی که عمل شیعه و روایات شیعه باشد مانند مسح بر خفین و متعه در حج را کشف می کنیم قول معصومین است، در این مسئله عمل اصحاب این نیست، و قول نیز مرحوم صدوق می گوید من کسی غیر از مفضل بن عمر را سراغ ندارم که این روایت را نقل کرده باشد، این مسئله شهرت قولی نیز ندارد، و تعدد نیز خلاف اصل است، مخاف فقط اینها هستند، مرحوم سبزواری در کفایه و ذخیره اظهار تردید کرده، و مرحوم آقای خوئی نیز اظهار تردید کرده است، ولی اگر دو سند را درست کردیم، دیگر اظهار تردید نمی کنیم و همین را قائل می شویم که بعد از مرحوم شیخ اشتهار معتنا به پیدا کرده است، حق با مرحوم صاحب عروه است.

ص: ۵۲۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – یکشنبه ۱۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرض مقدم یا مؤخر بودن اکراه یا مطاوعه زوجه، کلام مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم را مورد نقل و نقد و بررسی قرار می دهند، و سپس، مسئله کفاره در فرض اجبار و جماع در حال نوم زوجه و اکراه بر غیر جماع را مطرح می نمایند.

اذا جامع زوجته فی شهر رمضان و هما صائمان مکرهاً لها کان علیه کفارتان و تعزیران خمسون سوطاً فیتحمل عنها الکفاره و التعزیر، این بحث تمام شد، فقط برخی می گویند در کلمه تحمل تسامحی هست، تحمل در جائی است که کسی بدهکار باشد و دیگری دین او را ادا کند، مکره که بدهی کفاره ندارد و اشتغال ذمه نشده، تعبیر تحمل تعبیر دقیقی نیست و باید تعدد کفاره تعبیر شود.

و اما اذا طاوعته فی الابتداء فعلی کل منهما کفارته و تعزیره، و ان اکرهها فی الابتداء ثم طاوعته فی الاثناء فکذلک علی الاقوی و ان کان الاحوط کفاره منها و کفارتین منه، و لا فرق فی الزوجه بین الدائمه و المنقطعه.

در جواهر می فرماید منصرف الیه از روایتی که در مورد بحث وارد شده، صورتی است که زوجه مورد اکراه قرار گرفته باشد و اکراه او ادامه پیدا کرده باشد و شامل اکراه تلفیقی از اکراه و مطاوعه نیست، در نتیجه، در ملفق از مطاوعه و اکراه از نظر حدوث و بقاء باید بر طبق قواعد اولیه مشی کنیم و چه ابتدا مطاوعه و بعد اکراه و چه ابتدا اکراه و بعد مطاوعه باشد، هر کدام باید کفاره خود را بپردازد.

ص: ۵۲۴

مرحوم آقای حکیم در اینجا اشکال درستی دارد و لو به نحوی ابهاماتی در فرمایش ایشان هست، ایشان می فرماید اگر به قول مشهور بین سابقین در حدیث رفع قائل شویم که صوم زوجه در حال اکراه باطل نمی شود، در صورتی که ابتدا اکراه و بعد مطاوعه باشد، صوم او در حال مطاوعه باطل می شود و به مقتضای قاعده من أفطر فعلیه الکفاره، باید زوجه کفاره بپردازد، و اگر به قول متأخر المتأخرین قائل شویم که صوم در حال اکراه باطل می شود، در حال مطاوعه در روزه باطل شده، موافقت کرده، لذا کفاره بر عهده زوجه نیست، و در باب و لو قائل به تکرار شدیم اما آن به دلیل نصوص خاصه بود که در موردی بود که هر دو جماع با طوع و رغبت انجام شود و غیر معذور باشد، آنجا حکم می شد که دومی با اینکه مفطر نیست، کفاره دارد، اما در مسئله جاری اولی مفطر معذور بوده و دومی غیر مفطر است، من أفطر فعلیه الکفاره دومی را شامل می شود، و روایت خاصه نیز دومی را شامل نمی شود، چون روایت خاصه در جائی است که در اولی نیز معذور نباشد، بنابراین، فقط بنابر مبنای مشهور سابقین کلام مرحوم صاحب جواهر درست است و بنابر نظری که اختیار کردیم، درست نیست. اگر کسی

انصراف دلیل را از این مورد بپذیرد، باید بگوید که زوجه در این صورت کفاره ندارد و فقط در صورتی که زوجه ابتدا مطاوع باشد، کفاره دارد.

ولی ببینیم آیا منصرف الیه از روایتی که در مورد بحث وارد شده، صورتی است که زوجه مورد اکراه قرار گرفته باشد و اکراه او ادامه پیدا کرده باشد و شامل اکراه تلفیقی از اکراه و مطاوعه نیست؟ وجه معتنا بهی برای این ذکر نکرده اند، به نظر می رسد که زوجه را که اکراه می کند، شاید غالباً و متعارفاً اینگونه است که زوجه بعد راضی می شود، چرا مورد متعارف را خارج کنیم؟ یا ممکن است زوجه اول راضی باشد و بعد به دلائلی مانند افراط راضی به ادامه نباشد، چرا اینها از ادله خارج شده باشد؟ به نظر می رسد که این فروض و همچنین فرض ادامه و یکنواخت بودن حدوث و بقاء داخل ادله است، منتها معیار حدوث است و روایت نسبت به حدوث ناظر است، چون مورد روایت، هو صائم و هی صائمه است، پس از مباشرت یقیناً زوج از صائم بودن خارج می شود و نسبت به زوجه مکرهه بین سابقین و متأخرین اختلاف هست، ولی عنوان هو صائم و هی صائمه بقاءاً منطبق نیست، دلیل نسبت به حدوث شامل است، اگر در اول موافقت کرد، هر کدام کفاره خود را دارد، و اگر حدوثاً اکراه کرد، باید هر دو کفاره را بپردازد، این روایت نسبت به بقاء شامل نیست، چون هو صائم و هی صائمه است، باید مطابق قاعده اولی مشی کنیم، قاعده اولی اقتضا می کند که اگر طبق نظر مشهور سابقین قائل شدیم که صوم در فرض اکراه باطل نمی شود، اگر بقاءاً مطاوع بود و به این وسیله روزه خود را باطل کرد، عمومات من أفطر فعلیه الکفاره شامل می شود، و از هو صائم و هی صائمه که درباره اول است، نمی توانیم این مورد را خارج کنیم، پس، به نظر می رسد مقتضای قاعده بنابر این مبنا که صوم زوجه را صحیح بدانیم، باید بگوئیم که زوج به دلیل اینکه اکراه کرده، باید دو کفاره بپردازد، و زوجه به دلیل اینکه بقاءاً افطار کرده، باید کفاره خود را بپردازد، و در صورتی که ابتدا مطاوعه و بعد اکراه باشد، هر کدام باید کفاره خود را بپردازد و اکراه زوج بقاءاً تأثیری ندارد، اکراهی است که هو صائم و هی صائمه نیست، و ادله عامه نیز این مورد را شامل نیست و وجهی برای تحمل نیست.

ص: ۵۲۵

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این می خواهد من حیث اکراه را متعرض شود، از نظر اکراه، حدوث آن را ناظر است، اگر نسبت به حدوث اکراه شد، تعدد هست، و اگر مطاوعه شد، تعدد نیست، حالا نسبت به بقاء چه حکمی دارد، این اثباتاً و نفیاً ساکت است، اما حتی در صورتی که بقاءاً تغییر کرده، تکلیف صورت حدوث را بیان می کند، نسبت به بقاء باید به سراغ ادله دیگر رفت.

پس، اگر طبق مشهور قائل باشیم، ما این را نمی گوئیم، ما می گوئیم اگر اول مکره و بعد مطاوع بود، نسبت به اول به دلیل اینکه مکره بود، برای زوج تعدد هست، و به دلیل اینکه افطار به وسیله دوم حاصل می شود، بقاءاً من أفطر شامل است، همین که تعبیر می کنند کفاره منها و کفارتین منه، بنابر قول به اینکه افطار با دوم حاصل می شود، این درست است، ولی به دلیل اینکه این را ما نمی گوئیم، فقط می گوئیم کفارتان من الزوج.

مسئله ۱۵ : لو جامع زوجته الصائمه و هو صائم فی النوم لا یتحمل عنها الکفاره و لا التعزیر کما أنه لیس علیها شی ء و لا یبطل صومها بذلک، برخی از بزرگان مانند مرحوم شیخ طوسی در صورت جبر و صورت اکراه به طور یکسان تعدد کفاره گفته اند، ولی به نظر می رسد که تعبیر اذا استکرهها در روایت که در مقابل طاوعته است، این مورد را شامل نیست، ظاهر استکرهها این است که طرف را وادار کرد که عن اکراه جماع کند، فعل مرد عن اختیار و فعل زن عن اکره باشد، اما در اینجا زن اصلاً فاعل نیست و ظرف است، اینکه چیزی را که مکروه او است، انجام دهد، استکرهه نیست، در غصب مال کسی استکرهه بکار نمی رود، و کذا لا۔ یتحمل عنها اذا اکرهها علی غیر الجماع من المفطرات حتی مقدمات الجماع و ان أوجبت انزالها. در این مسئله و در بسیاری از مسائلی که بعد می آید، بنابر مبنائی که اتخاذ کردیم که به آن روایت عمل کردیم، تعدد کفاره و تعدد تعزیر را نمی گوئیم، ولی اکثر سابقین از مرحوم ابن براج به بعد طبق قاعده گفته اند که اگر کسی استمناء کرد، کفاره دارد، حالا اگر اکراه به استمناء شد، استمناء نسبت به طرفین شد، بنابر حساب آنها باید این موارد تعدد پیدا کند، هر کدام از اینها کفاره دارد، این شخصی که اکراه کرده، در حقیقت فاعل بالتسبیب است و بیشتر عمل به این منتسب است، باید هر دو کفاره را بپردازد. البته این مطلب درستی نیست، فرضاً فاعل بالتسبیب باشد، تعدد کفاره بر خلاف قاعده است، به وسیله روایت است و روایت این مورد را شامل نیست، خلاصه، به نظر می رسد که بسیاری از فروعی که بعد می آید، بنابر مبانی آقایان باید ملحق شود و قیاس نیز نیست اما بنابر نظر مختار ملحق نمی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – دوشنبه ۱۱ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، تکمیلی برای مبحث وجه تعدد کفاره بر اکراه کننده در اصل مسئله و بود و نبود اجماع در مسئله بیان می فرمایند، و سپس، به موضوع مسئله اشاره می نمایند، و در ادامه، الحاق یا عدم الحاق حکم فروع مسئله به حکم اصل مسئله و تعدد کفاره اکراه کننده را با توجه به قواعد و روایت مفضل بن عمر مورد بررسی قرار می دهند، و در نهایت، فرض اکراه زوجه نسبت به زوج را مطرح می نمایند.

کلمات بزرگان در وجه تعدد کفاره برای اکراه کننده مختلف شده و گاهی با هم سازگار نیست، بعضی به همین حدیث مفضل استناد کرده اند و نظر مختار نیز همین است، و بعضی بر طبق قاعده گفته اند که جماع قائم به دو شخص فاعل و قابل است و اگر ممانعتی نبود، برای هر کدام کفاره جعل شده، حالا اگر مکرهی اکراه کند، اضافه صفت مفعولیت که برای زوجه حاصل شده، نسبت به اکراه کننده قوی تر از اضافه آن به اکراه شده است، و کفاره برای خاطر این خلاف جعل شده، بنابراین، باید متحمل کفاره اکراه کننده باشد، این را بسیاری مانند مرحوم ابن براج در جواهر و مرحوم علامه در کتاب های خود و مرحوم فاضل مقداد در تنقیح و مرحوم فخر المحققین در ایضاح گفته اند، منتها برخی مانند مرحوم علامه در بعضی از کتاب های خود روایت را به عنوان تأیید ذکر می کند، در دو جا در منتهی یؤید تعبیر می کند و در بعضی جاها مانند تذکره هر دو را دلیل قرار داده و گفته عمده در حصول عمل از هر دو طرف، اکراه کننده است و للروایه نیز گفته، این دو مبنا هست. مورد دیگری که اول ندیدم و بعد به آن برخورد کردم، در منتهی درباره نوم می فرماید تعدد کفاره برای زوج نیست و وجه آن این است که تعدد بر خلاف اصل است، ما که در بعضی از موارد قائل به تعدد شدیم، به دلیل اجماع در مسئله است، اسم اجماع را اینجا آورده، من عرض می کردم که در کلمات ایشان علمائنا است و این با شهرت سازگار است و به اینکه نسبت داده اند که در منتهی دعوای اجماع شده، برخورد نکردم، ولی در بعضی از فروع مسئله که یکی نوم است، ایشان می فرماید این مطلب را بر خلاف قاعده قائل هستم و به خاطر اجماع این را می گویم، در جائی می گوید به روایت احتیاج ندارد و بر طبق قاعده است و در جائی دیگر به روایت و غیر روایت استناد می کند و اینجا دلیل را منحصراً اجماع قرار داده است. خلاصه، اگر اجماع باشد، بسیاری از مسائل مختلف فیه که اینجا ذکر شده، به دلیل اینکه خلاف اصل است، باید بگوئیم تعدد کفاره نیست، از فروعی که اینجا ذکر شده که به مخالفی برخورد نکردم، تعمیم حکم نسبت به دائم و انقطاع است، ولی بقیه فروع خلافی است، اگر دلیل اجماع باشد، باید در تمام این موارد به عدم تعدد حکم کنیم.

ص: ۵۲۷

مطلبی که در معمول کتاب ها نیامده و فقط در جواهر پیرامون آن مختصری بحث کرده، این است که آنچه که در جواهر عنوان کرده با آنچه در روایت وارد شده، تفاوت دارد، در جواهر موضوع را این قرار داده که اگر صائمی صائمه را در ماه

مبارک رمضان اکراه کند، اما در روایت مفضل بن عمر قید ماه مبارک رمضان وجود ندارد، به حسب اطلاق روایت در صوم مستحب نیز اشکال دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مثبتین که منافات ندارد، در ماه مبارک رمضان کفاره و تعزیر دارد، اگر طرفین صائم باشند و بخواهند مباشرت کنند، آن قرینه نیست، تضاد ندارد، مستحل که کشته می شود، در غیر مستحل است، موضوع در جائی عنوان شده، مثبتین هیچ منافات ندارد، در جائی تعزیر هست، در جائی دیگر نیز تعزیر داشته باشد، آن قرینیت پیدا نمی کند، در اعتکاف با اینکه در روز اول مستحب است، بسیاری می گویند مباشرت در همان روز اول نیز خلاف شرع است، اینها تنافی ندارد، حالا اگر به این اطلاق قائل نشدیم، اگر در مواردی مانند اعتکاف و روزه نذری و بعد از ظهر روزه قضا که کفاره ثابت شده و خلاف شرع است، مباشرت طرفینی شد، بگویند تحمل کفاره می شود و لزوم ندارد که ماه مبارک رمضان باشد.

خلاصه، عناوین فقهاء مختلف است، بعضی ماه مبارک رمضان را در عنوان درج کرده اند و بعضی این قید را ندارند، این جای احتیاط هست که از ماه مبارک رمضان تعدی شود، حالا اگر به روزه مستحب تعدی نشود، به روزه هائی که کفاره دارد، و لو علی الاحوط تعدی شود، حالا باید دوباره تأملی بشود.

ص: ۵۲۸

حالاـ اگر قرار شد که آنطور که آقایان می گویند بر طبق قواعد مشی کنیم، در بسیاری از موارد باید ملحق کنیم و بگوئیم شخصی که اکراه کننده است، فاعل بالتسبیب است، اکراه کننده ایجاد کننده صفت مفعولیتی است که در زوجه حاصل می شود، ایضاح نیز همین را می گوید که این صفت را او در محل قابل ایجاد می کند، و آن صفت است که کفاره دارد. این مطلبی نیست که عرف متعارف آن را بفهمد که هر دو کار را اکره کننده انجام می دهد، این شاید وجه ظنی نیز نباشد، ما این را تمام نمی دانیم اما اگر کسی این را تمام دانست، باید ملحق کند و نباید تعبیر قیاس کند، علی رغم اینکه در بعضی از اطلاقات حکم به قیاس کرده اند، عنوان که ذکر کرده اند، گفته اند این موارد را نیز شامل است، در کلمات تهافتی وجود دارد.

اما بنابر روایت مفضل بن عمر، این فروع مورد بحث قرار گرفته، یکی از فروع، اکراه اجنبیه است که روایت شامل آن نیست اما گفته اند که این را با اولویت ملحق می کنیم. از این جواب داده اند که معوم نیست چنین اولویتی باشد، برای خاطر اینکه کفاره سبب تضعیف عذاب است و ممکن است در مورد اجنبیه و جماع به حرام چنین تضعیفی نسبت به اکراه کننده نباشد، در بسیاری از موارد زنای به عنف قتل وجود دارد، این را گفته اند و مطلب درستی است. و یکی دیگر از فروع مربوط به امه یا اجنبیه به بیان دیگر است، می گویند در روایت دو بیان وجود دارد ؛ یکی بیان ایضاح مرحوم فخر المحققین و کنز الفوائد مرحوم سید عمید الدین، همشیره زاده مرحوم علامه است، در این دو کتاب روایت را اینگونه نقل کرده اند که من أتی امرأه و هو صائم و هی صائمه، این شامل اجنبیه نیز می شود. ولی گفته اند که متن روایت این نیست و همه و حتی مرحوم علامه و شهید اول امرأته نقل کرده اند، مرحوم علامه با اینکه در مختلف قائل به الحاق شده، امرأته نقل کرده، شهید اول در غایه المراد با اینکه به الحاق تمایل پیدا کرده، امرأته نقل کرده است. بیان دیگری مرحوم علامه در مختلف دارد و از شهید اول نیز استفاده می شود، و آن این است که در مرأه مفهوم زوجیت وجود ندارد اما به هاء اضافه شود و ادنی مناسبت کافی است، به نحوی به شخص انتساب داشته باشد، مثلاً کنیز او باشد، حالا اجنبیه را کسی بخواهد بگوید به عنوان اینکه مورد تجاوز او قرار گرفته، به او منتسب است، این مشکل است، اما درباره امرأه گفته اند ادنی مناسبت کفایت می کند، لذا تعدی با داشتن اضافه است. این زمانی عرض کردم که کسی نقل کرد که در منزل آقای فلسفی، آقای رحمانی گفت که سید محمد رشید رضا در تفسیر خود گفته که اینکه در روایات شیعه و سنی نقل شده که آیه مباهله درباره حضرت زهراء است، از جعلیات روافض است که وارد کتب اهل سنت شده و اصلاً نساء درباره غیر ازواج بکار نمی رود و به بنات اطلاق نمی شود، بعد آقای محترمی وارد شد و از او پرسیدند و او گفت که قرآن پاسخ این را داده، و آن آیه فان کن نساء فوق اثنتین است که درباره بنات بکار برده شده است. من به کسی که این را برای من نقل کرد، گفتم که من مطلب رشید رضا را ندیده ام اما حدس می زنم که مطلبی است که این آیه فان کن نساء فوق اثنتین پاسخ آن نیست، نساء در مقابل رجال است و در مورد شوهر داشتن نیست اما اگر به شخص اضافه شده باشد، اضافه زوجیت است، نسائکم حرث لکم، اشکال رشید رضا این بوده که آیه قرآن نسائنا است. پاسخ اشکال رشید رضا آیه دیگر است که نسائهن دارد که این اضافه زوجیت نیست و در بعضی آیات نسائهم هست، می فرماید قال سنقتل أبنائهم و نستحیی نسائهم، مراد فقط ازواج نیست و شامل بنات نیز می باشد. در مشهد از آقای سیدان شنیدم که از یکی از علمای پاکستانی نقل می کرد که می گفت با یکی از سنی ها بحث می کردم، او می گفت درست است که روایت نیز همینطور است که پیامبر دختر خود را آوردند، اما این به دستور حق تعالی نبود و دستور فقط این بود که یکی از زن ها را ببرد و آن حضرت به خاطر علاقه پدر و فرزندی، دختر خود را آوردند، به حسب امر الهی خصوصیتی نبوده و هر زنی را

می آوردند، کافی بود، و من در آن هنگام به این مطلب منتقل شدم که اگر نساء در مقابل ابناء باشد، مراد بنات است و شواهد بسیاری برای آن سنی آوردم و گفتم در آیه مباهله نیز که در مقابل ابناء است، دستور خاص حق تعالی بوده که دختر خود را ببرد. خلاصه، گاهی نساء مضاف انحلالی است مانند نسائکم حرث لکم، این به معنای زوجیت است، و گاهی انحلالی نیست مثلاً گفته می شود که ایرانیان زن های شما این امتیاز را دارند، نمی خواهند ازواج شما بگویند، یعنی این جنس از شما این خصوصیت را دارند که اجناس دیگر ندارند، انحلال نیست که زن زید و زن عمرو مراد باشد، اگر انحلال نباشد، می تواند غیر زوجیت مراد باشد، نسائکم حرث لکم، انحلالی است اما در آیات دیگری انحلال نیست.

ص: ۵۲۹

خلاصه، در این روایت أتی أمرأته است، اضافه امرأه به شخص همان اضافه زوجیت است و نمی توان تعدی کرد، بر این اساس، این حکم در مورد امه نیز وجود ندارد و نمی توان سرایت داد.

حالا اگر اکراه کننده زوجه باشد، عده ای گفته اند که کفاره زوجه نیز متعدد است، این در تحریر مرحوم علامه و در دروس و اثنی عشریات و جامع عباسی مرحوم شیخ بهائی هست و فتوا داده اند، در متن مفاتیح فتوا داده منتها در پاورقی در اصل کلی آن حاشیه زده و مناقشه کرده، در ذهنم هست که مرحوم صاحب ریاض نیز احتیاط کرده، و بعضی نیز مخالف هستند.

الحاق اکراه زوجه به اکراه زوج با یکی از این دو راه است ؛ یکی از راه الغاء خصوصیت است، گفته شود که به دلیل اینکه غالباً اکراه از جانب زوج است، در روایت رجل بکار رفته است. و دوم، از طریق قانون اشتراک بین زن و مرد که اصلی از اصول است.

ولی هر دو راه در اینجا مشکل است، به دلیل اینکه اکراه مرد نسبت به زن شایع است، برای مرد خصوصیتی وجود دارد و نمی توان الغاء خصوصیت کرد، در امور شایع قانون وضع می شود اما در امور نادره وضع قانون نمی شود، در جائی که لفظ شامل نیست و می خواهیم با تناسبات حکم و موضوع الغاء خصوصیت کنیم، باید عرف الغاء خصوصیت کند، در مانند رجل شک بین الثلاث و الاربع و عبادات عرف الغاء خصوصیت می کند، اما اینجا اینگونه نیست. و اما قانون اشتراک در مواردی است که الفاظی تعبیر شده که آن الفاظ اطلاق دارد، اگر المؤمن و المسلم جداگانه بیاید، المؤمنه و المسلمه را نیز شامل است، اینها به معنای جنس است، ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – سه شنبه ۱۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در فرض اکراه زوجه نسبت به زوج، وجه الحاق حکم آن به حکم اکراه زوج نسبت به زوجه را مورد نقل و نقد قرار می دهند، و سپس، در فرض اکراه زوج غیر صائم عن عذر نسبت به زوجه صائمه خواب یا بیدار، کلام مرحوم آقای خوئی را نقل و بررسی می نمایند.

بحث در اکراه زوجه نسبت به زوج بود، در مسئله اصل اشتراک حکم زن و مرد، اوصاف و الفاظ مشتق که علامت تأنیث در آنها نیست، عام است و مخصوص مذکر نیست، ترجمه کلمه بالغ مرد به حد بلوغ رسیده نیست، این به معنای ذات ثبت له المبدأ است که اعم از مرد و زن است، در سرتاسر قرآن کلماتی مانند المؤمن و الکافر و المؤمنون هست، اینها که جداگانه بکار می رود و به همراه لفظ مؤنث آنها نمی آید، برای جنس وضع شده و شامل تمام افراد است، در آیه شریفه قرآن درباره زلیخا انک کنت من الخاطئین تعبیر شده که مراد افراد خطاکار است و زن بودن او لحاظ نشده و خطاکاری او در نظر گرفته شده است، در ذهنم هست که در بعضی از روایات با صیغه مذکر به زن خطاب شده، آنجا به انسانیت و انسان بودن زن عنایت بوده و به این لحاظ به او خطاب شده، در اینطور موارد قانون اشتراک از نظر علم ادبیات نیز درست است. و بعضی از الفاظ نیز با اینکه از نظر وضع عام نیست اما عرف با تناسبات حکم و موضوع مثال می فهمد، مانند رجل شک بین الثلاث و الاربع که عرفاً در عبادت تصورات خاصی درباره مرد وجود ندارد، اینجا نیز حکم اشتراک دارد، در بعضی موارد فطریات احکام است و در بعضی موارد ذوق عرفی الغاء خصوصیت می کند. و در بعضی از الفاظ تنقیح مناط می شود، این با الغاء خصوصیت تفاوت دارد، در الغاء خصوصیت، عرف گاهی بالاولویه مانند لا تقل لهما اف و گاهی بدون آن مانند رجل شک بین الثلاث و الاربع نفی خصوصیت می کند، و تنقیح مناط همان قانون اصطیادی است که عرف متعارف با مطالعه موارد مختلف فقه به دست می آورد و مذاق شارع را می فهمد، در اینجا نیز فرقی بین حکم مرد و زن نیست، مرحوم آقای مطهری درباره طلب العلم فریضه فرموده که قرآن کریم علم را نور قرار داده و انسان این را می فهمد که مذاق شرع این نیست که این نور برای زن نباشد و برای او ظلمت مطلوب باشد.

ص: ۵۳۱

در غیر از این موارد که لفظ عام نباشد و جهات عرفی و تنقیح مناط و اصطیادی نباشد، دلیل معتنا بهی برای اشتراک احکام زن و مرد وجود ندارد و باید به دلیل خاص اثبات شود. و بر فرض که کسی موضوع را عام فرض کند، باید محمول نیز لحاظ شود که آیا با جایگزینی لفظ زن به جای لفظ مرد نیز محمول قابل تصویر است، در اینجا که برای مباشرت مرد با زن حکمی ثابت شده، به جای لفظ مرد نمی توانیم زن قرار دهیم، چون مباشرت مرد با زن است و زن با زن نیست، اگر قانون اشتراک را قائل شویم، تا این اندازه دیگر توسعه ندارد. در مسئله جاری برای اینکه نمی توانیم الغاء خصوصیت و تعدی کنیم، نکته ای

هسـت، و آن این است که اکراه مرد نسـبت به زن شـیوع دارد و عکس آن شـایع نیست، و چه بسـا برای مبـارزه بـا منکرات در معرض شـیوع جعـل قـانون می شود اما برای اموری که در چنین معرضـیتی نیست، جعل قانون نمی شود. پس، در مسـئله اکراه زوجه نسـبت به زوج حق با کسانی است که منکر الحاق و تعدی و سـرایت حکم هستند، البته بنابر اینکه در اصل اکراه بر طبق قاعـده مشـی شود و گفته شود که به دلیل اینکه مرد اکراه کننـده فاعل بالتسبیب است، تعدد کفاره برای او هست، در اینجا نیز همین را می توانـد بگویـد که به دلیل اینکه زن اکراه کننـده فاعله بالتسبیب است، تعـدد کفاره درباره او نیز هست، اما این نظر برای ما قابل پذیرش نیست.

و کـذا لا یتحمل عنها اذا أکرهها علی غیر الجماع من المفطرات حتی مقـدمات الجماع و ان أوجبت انزالها، بنابر اینکه بخواهیم بر اسـاس روایت تعـدی کنیم، این مـورد را نیز شامـل نیست، و اگر بر طبـق قواعـد بگوئیم، اگر کفـاره داشت، در جمـاع و غیر جماع متعدد می شود، اذا أکرهت الزوجه زوجها لا تتحمل عنه شـیئاً. مرحوم سید اینجا علی الاقوی نمی گوید با اینکه چند نفر از بزرگان مانند مرحوم علامه و مرحوم شیخ بهائی و شهید اول گفته اند، مناسب این است که حد اقل احتیاط استحبابی بشود، اینجا به گونه ای تعبیر شده که تخیل می شود از مسلمات است، بسیاری از این مسائل که به طور قطع فرموده، مخالفین بسیاری دارد.

لاـ تلحق بـالزوجه الاـمه اذا أكرهها على الجماع و هما صائمان، عرض کردم که با توجه به روایت، منشأ الحاق امه نقل ایضاح مرحوم فخر المحققین و کنز الفوائد مرحوم سید عمید الدین، همشیره زاده مرحوم علاـمه است، در این دو کتاب روایت را اینگونه نقل کرده اند که من أتی امرأه و هو صائم و هی صائمه، این شامل کنیز نیز می شود، و مرحوم علاـمه در مختلف و شهید اول در غایه المراد گفته اند که با اضافه و با تعبیر امرأته نیز همینطور است، چون به نحوی به شخص انتساب دارد و کنیز او است. ولی عرض کردم که از زن زید به حسب متفاهم عرفی کنیز زید استفاده نمی شود و از این تعبیر در هر زبانی زوجیت فهمیده می شود، پس، ملحق نمی شود، فلیس علیه الاـ کفارته و تعزیره، و کذا تلحق بها الاجنبیه اذا أکرهها علیه علی الاقوی، اینجا ایشان با تأمل ذکر کرده، با اینکه آن فروض دیگر نیز همینطور است، در این فرض بسیاری حکم به عدم الحاق کرده اند و شاید قائلین به الحاق کمتر باشد، همان اشکالی را که عقوبت جماع اجنبیه موکول به قیامت شده، گفته اند، حالا ایشان این دو را از یکدیکر جدا کرده، گویا در این مقداری تأمل داشته و در بقیه هیچ تأملی نداشته، و ان کان الاحوط التحمل عنها خصوصاً اذا تخیل أنها زوجته فأکرهها علیه، این تعبیر خصوصاً در جواهر آمده، می گوید بسیاری از اشخاص گفته اند که اجنبیه به این خاطر ملحق نمی شود که مناسب نیست به وسیله کفاره تخفیف عقوبت شود و عقوبت آن موکول به قیامت است، اما در صورت تخیل زوجه بودن، تجری اجنبیه وجود ندارد و حکم آن با علم به زوجه بودن یکسان است، الحاق این اجنبیه به زوجه اقرب از علم به اجنبیه بودن است، به این خاطر خصوصاً تعبیر می کند، احتیاط در تحمل در این فرض قوی تر از احتیاط در علم به اجنبیه بودن است. در کلمات برخی از قدماء تعبیرات دیگری نیز بوده که الفاظ در مقابل اشیاء معلومه وضع شده، بنابر این تعبیرات نیز در اینجا خصوصیتی پیدا می کند، یا بگوئیم در تجری مؤاخذه هست اما ارفاقی نیز در آن شده و مؤاخذه شدید درباره آن اعمال نمی شود، اینطور جهات هست که خصوصیتی باشد که در اینجا ملحق به زوجه باشد و تحمل در آن باشد، و لو اصل آن درست نیست ولی اگر باشد این مقداری روشن تر است.

اذا كان الزوج مفطراً بسبب كونه مسافراً أو مريضاً أو نحو ذلك و كانت زوجته صائمه لا يجوز له اكراهها على الجماع و ان فعل لا يتحمل عنها الكفاره و لا التعزير، و هل يجوز له مقاربتها و هی نائمه، اشكال. مورد روايت صائم بودن طرفين بود و فرضى را كه زوج عن عذر صائم نباشد و زوجه صائمه را اكراه كند، شامل نيست، اما در دليل اينكه اصل اكراه در اينجا جايز نيست، مرحوم صاحب مدارك مى فرمايد به خاطر اينكه در جائى كه استيفاى حق واجبى نباشد، كسى حق اكراه مسلمانى را ندارد.

مرحوم آقاى خوئى مى فرمايد اين اشكالى ندارد و بيان درستى دارد منتها مثال هائى آورده كه صدر با ذيل كلام ايشان سازگار نيست، ايشان مى فرمايد كه در اكراه به امر حلال به همراه تهديد به امر حلال هيچ دليل بر حرمت آن وجود ندارد، مثلاً- زن مى خواهد تحصيل علم كند و زوج به اين راضى نيست و به او مى گويد اگر به دنبال درس خواندن بروى، تو را طلاق مى دهم يا با زن ديگرى ازدواج مى كنم، بنابراين، لازم نيست حق واجبى داشته باشد تا براى استيفاى حق واجب جواز اكراه باشد. يكى از مثال هائى كه آورده، اين است كه اكراه كند روزه را افطار كند، وقتى اكراه كرد، ديگر براى او حرام نيست و اشكالى ندارد. در حاشيه اين مطلب نوشتم كه اگر اكراه به حرام و شرب خمر نيز بكند، ديگر بر او حرام نيست، در حالى كه ايشان اين را اشكال مى كند، نبايد اين مثال را مى آورد، چون از ذيل كلام ايشان معلوم مى شود كه اينطور موارد را نيز اشكال مى كند. گاهى در شيئى اكراه مى شود كه طبعاً مقتضى شيئى فراهم است اما در اثر اكراه مقتضى از بين مى رود، مثلاً همه شرائط استطاعت براى زن هست اما زوج مى گويد اگر به حج بروى، تو را طلاق مى دهم يا با ديگرى ازدواج مى كنم، در اينجا حرج غير قابل تحمل، استطاعت عرفى را از بين مى برد، با اكراه او را از تحت عنوان مستطيع خارج مى كند، ديگر اقتضاءاً نيز كار حرامى نكرده است، اين مانند اين است كه كسى مى خواهد هزينه سفر حج را به زوجه او بپردازد و زوج ممانعت مى كند، اين اشكال شرعى ندارد، اگر اكراه به گونه اى باشد كه اصلاً موضوع مصلحت از بين برود كه ديگر صلاح الزامى نباشد، اين اشكالى ندارد، اما اگر اكراه در شى ء داراى مصلحت باشد و از باب دفع افسد به فاسد و صبر بر مكروه جواز پيدا مى كند، گاهى عضوى از بدن قطع مى شود كه منجر به مرگ نشود، اكراه ديگرى بر شرب خمر مبغوض شارع است و جايز نيست، اكراه به شيئى كه مبغوضيت شارع نسبت به آن احراز شده، عرف مى فهمد كه فاعل بالتسبيب شدن در چنين چيزى جايز نيست، بعضى چيزها را عرف نمى فهمد، مثلاً زن فراموش كرده كه صائم است و زوج به او يادآورى نمى كند و مباشرت مى كند، دليل نداريم كه اين حرام باشد، اين مثال نسيان را من عرض كردم، اگر زوجه خواب باشد و زوج مباشرت كند، زوجه تعمدى ندارد و روزه او باطل نمى شود، مبغوضيت مولى ثابت نيست و دليلى بر حرمت اكراه نداريم، پس، در نائمه اشكالى وجود ندارد.

ص: ۵۳۴

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله شبیری زنجانی – چهارشنبه ۱۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در اختصاص داشتن یا نداشتن حکم تعدد کفاره برای اکراه کننده به ماه مبارک رمضان، کلمات فقهاء را مورد نقل و بررسی قرار می دهند و قول به اختصاص را اختیار می نمایند، سپس، توضیح تکمیلی برای کلام مرحوم آقای خوئی در فرض اکراه زوج غیر صائم عن عذر نسبت به زوجه صائمه خواب یا بیدار بیان می فرمایند.

درباره اینکه حکم تعدد کفاره برای اکراه کننده مخصوص به ماه مبارک رمضان هست یا نیست، در اکثر کلمات بزرگان قید ماه مبارک رمضان وجود ندارد، فقط در دوازده کتاب این قید وجود دارد، و در برخی از کتب مانند کافی و تهذیب و فقیه و مقنعه مرحوم مفید این قید در عنوان باب آمده اما همین روایت مفضل بن عمر را در آن باب آورده اند، در مقنعه این روایت را مقداری تغییر داده و می گوید اگر زوجه را در ماه مبارک رمضان اکراه کند، دو کفاره و تعزیر پنجاه تازیانه به او متوجه می شود و در غیر اکراه هر کدام به کفاره و بیست و پنج تازیانه متوجه می شود، از این کتب پیداست که از روایت ماه مبارک رمضان فهمیده اند، در بعضی از کتاب های مرحوم علامه نیز همینطور است، تعبیر می کند مشهور این است که اگر در ماه مبارک رمضان اکراه شود، اصلاً در سابقین این نیست که در غیر ماه مبارک رمضان چه گفته اند، پیداست که همه تعابیر دیگران را به ماه مبارک رمضان منطبق کرده اند. در متن دروس این قید وجود ندارد اما آقا رضی خوانساری در شرح دروس به طور شرح مزجی قید ماه مبارک رمضان را درج می کند، پیداست عنایت به آن هست که این را درج کرده، با توجه به اینکه این لفظ عام است اما مراد ماه مبارک رمضان است. مرحوم محقق اردبیلی به طور مختصر خیلی روشن این قید را ذکر کرده، ایشان قائل به این است که تعدد کفاره نیست اما می گوید اگر قائل به تعدد کفاره شدیم، ظاهراً حکم مخصوص به ماه مبارک رمضان است. مرحوم صاحب جواهر با تردید بحث کرده و مطلب روشنی نفرموده است. ظاهر کلام مرحوم ابن طی که مسائلی دارد و از علمای اواسط قرن هشتم است، این است که آنچه بین طایفه مورد قبول و مشهور است، موضوع ماه مبارک رمضان است، در مسئله ۸۱ سؤال می کنند که به چه دلیل در ماه مبارک رمضان حکم می کنید و ایشان می فرماید برای نصی که در مسئله هست، اما در مسئله ۷۲ می گوید درباره قضا احوط این است که تحمل باشد.

ص: ۵۳۵

به نظر می رسد که در روایت راوی سؤال نکرده که ماه مبارک رمضان یا غیر ماه مبارک رمضان است، سؤال شده که زوج و زوجه هر دو روزه هستند و زوج زوجه را اکراه می کند، می فرمایند دو کفاره بپردازد، ابتداءاً که این جمله صحیح نیست، پیداست که قبلاً۔ صحبت و قرائنی بوده و معلوم شده که چیزی دارای کفاره است این صحیح نیست که ابتداءاً بگویند اگر صائم باشند، باید هر دو کفاره بدهند، حالا آن دارای کفاره چه بوده است؟ متعارف اینکه هر دو صائم باشند و کفاره داشته باشند، ماه مبارک رمضان است و غیر از آن را سائل در سؤال خود درج می کند و غفلت از انعکاس اینگونه امور بسیار بعید

است، بعد از اینکه مسلماً مسبوق به قرائن قبلی است که در اثر آنها مضیق شده، بیش از ماه مبارک رمضان مشکل است که بتوانیم اطلاق بفهمیم، این تضیق نسبت به ماه مبارک رمضان خیلی متعارف است که این خصوصیات را منعکس نکنند اما در غیر ماه مبارک رمضان در سؤال درج می شود و خیلی بعید است که درج نکنند، لذا به نظر می رسد که همانطور که یا صریحاً یا ظاهراً گفته اند، مراد خصوص ماه مبارک رمضان است و اکثراً که این قید را نیاورده اند، کأنه واضح تصور کرده اند، در این جهت، همانطور که در عروه هست، موضوع را ماه مبارک رمضان می دانیم.

قسمتی از مطلبی که در جلسه گذشته در فرض اکراه زوج غیر صائم عن عذر نسبت به زوجه صائمه خواب یا بیدار، از مرحوم آقای خوئی در رد استدلال مرحوم صاحب مدارک برای اصل اکراه نقل شد، نیاز به توضیح بیشتر دارد، ایشان این را که به صرف اینکه از حقوق شوهر نیست، حق اکراه ندارد، انکار نمود و فرمود که این را به طور کلی نمی توان گفت، اگر به وسیله امر حلال طرف را به امر حلال اکراه کند، حتی اگر از حقوق شوهر نباشد، اکراه اشکال ندارد، و مثال نیز زده بود، این قسمت از کلام مرحوم آقای که در رد استدلال مرحوم صاحب مدارک است، درست است، مرحوم میرزای قمی در غنائم کلام مرحوم صاحب مدارک را پذیرفته و می گوید هو حسن. منتها مرحوم آقای خوئی دو فرمایش دارد که همانطور که در جلسه گذشته عرض کردم، روشن نیست که چرا اینطور فرموده، ایشان درباره شرب خمر می فرماید اکراه شرب خمر جایز نیست، چون شرب خمر حرام است، اما در افطار عمدی ماه مبارک رمضان می فرماید اکراه اشکالی ندارد، چون حدیث رفع گناه و حرمت را از او برمی دارد و بعد اکراه به چیزی می شود که حق او بوده و گفته تو را طلاق می دهم یا با زن دیگری ازدواج می کنم، تهدید به حلال است، در حالی که حدیث رفع حرمت شرب خمر را نیز از اکراه شونده برمی دارد، چرا ایشان بین این دو مورد فرق گذاشته است؟ مرحوم آقای خوئی بعد فرمایشی دارد که از آن استفاده می شود که این نیز جایز نیست که به شرب خمر یا به اینکه نماز و روزه واجب انجام ندهد، اکراه کند، ایشان می فرماید که در بحث طهارت نیز گفته ام که اگر به دو نفر یا جماعتی نهیی شد، از این استفاده می شود که شارع نمی خواهد هیچیکدام از آنها فاعل بالمباشره یا بالتسبیب آن شی ء باشد، باید صدور شی ء به اینها انتساب پیدا نکند، این را عرف می فهمد، ایشان مثال می زند که اگر در عرف به دو نفر گفته شد که نباید به منزل ما وارد شوید، اگر یکی از اینها داخل نشود اما دومی را اکراه کند و داخل منزل کند، از این انسان می فهمد که این خلاف شرع کرده که دیگری را بالتسبیب داخل منزل کرده است، بعد می فرماید اینها را که گفتم، در جائی است که احراز مقتضی منع شده باشد تا بگوئیم کسی حق ندارد مبغوض را بالتسبیب ایجاد کند، گرچه صبی تکلیف ندارد اما اکراه او به خوردن نجس حرام است، چون این بالتسبیب فاعل شیئی است که شارع نمی خواهد از او صادر شود، اما اگر مقتضی منع احراز نشده یا عدم آن احراز شده که انسان احتمال دهد که در مبغوض مولی اراده و اختیار دخالت داشته باشد، آنجا دیگر قائل به تحریم نیستیم، و بعد می فرماید بنابراین، در مباشرت زوج با زوجه نائمه دلیل نداریم که این مبغوض مولی است تا بگوئیم بالتسبیب و با واسطه سبب حصول مبغوض شده، معلوم نیست در حالت خواب مقتضی تحریم باشد.

سازگاری صدر و ذیل کلام مرحوم آقای خوئی روشن نیست، عقیده ما این است که در بسیاری از نواهی و اوامر اطلاق و تخصیص مربوط به هیئت و ماده نیست، به وسیله تناسبات حکم و موضوع معلوم می شود که مصالح در چیست و توسعه و تضییقی از عبارات فهمیده می شود، در این مثال که گفته می شود ورود شما دو نفر یا ورود آقایان ممنوع است، انسان می فهمد که نفس ورود اینها ممنوع است، در اینجا ممنوعیت این نیز فهمیده می شود که دست و پای کسی را ببندند و در آن مکان اندازند، نفس ورود ممنوع است و اختیار و عدم اختیار در این جهت دخالت ندارد و اینطور نیست که فقط ورود ارادی ممنوع باشد، این از تناسبات حکم و موضوع فهمیده می شود و مربوط به خطابات نیست، لحن بیان مرحوم آقای خوئی این است که نفس خطاب اینطور است، البته بین مباشرت در حال خواب و دخول به منزل تفاوت وجود دارد اما این تفاوت از خطاب فهمیده نمی شود و به خاطر تناسبات حکم و موضوع و ملاکاتی است که با تناسبات و مشابهات فهمیده می شود، به نظر می رسد که از بعضی از خطابات استفاده می شود که فاعل صدق کند، در مثال ورود شما دو نفر ممنوع است، بودن آنها در آنجا ممنوع است چه فعل او باشد یا نباشد، اما در بعضی اوامر یا نواهی با اینکه چنین تناسبات حکم و موضوعی نیست، خود امر یا نهی برای ایجاد اراده یا ممانعت از اراده است، منظور از نهی این است اما گاهی مصلحت اقصی بر اساس تناسب حکم و موضوع این است که اراده هیچ دخالت ندارد و فقط جنبه مقدمی دارد و گاهی اراده اصالت دارد، اینها را باید از جای دیگر فهمید، این از نهی استفاده نمی شود، خاصیت امر و نهی اثبات و نفی اراده است اما این مقدمتاً یا اصالتاً چیز دیگری است.

ص: ۵۳۷

بنابراین، اینجا نمی توانیم احراز کنیم که مباشرت در خواب ممنوع است، در مورد ناسی با اینکه تعمد دارد، شارع می فرماید اشکالی ندارد، حتی در مباشرت جبری در بیداری نیز دلیل نداریم که ممنوع باشد، به خاطر اینکه روزه او باطل نمی شود، اما در موردی که روزه باطل می شود، در صورتی که در بیداری اکراه به مباشرت می شود و مبنای ما نیز بطلان روزه است و مبنای سابقین نیست که باطل نمی شود، کسانی که باطل نمی دانند، اشکال ندارد، روزه او که باطل نیست، به چه دلیل این تمتع اشکال داشته باشد، اما به دلیل اینکه مبنای ما بطلان روزه است، قضاء خاصیت اداء را ندارد، مصلحت از بین رفته است، اینجا انسان می فهمد که اگر تعمداً نقشه ای بکشد تا مصلحت مولی را از بین ببرد، جایز نیست، و لو استیفای منفعتی را که خودش دخیل نیست، لازم نیست ایجاد کند، اگر دیگری می خواهد مبغوض مولی را انجام دهد، لزوم ندارد از او ممانعت کنم مگر دلیل خاصی بگوید، اما اینکه من در طریق ایجاد مبغوض مولی باشم، ممنوع است، این را انسان می فهمد، گاهی با تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود که این شی ء مبغوض مولی هست یا نیست، اگر مبغوضیت فهمیده شود، انسان نباید در طریق ایجاد آن باشد، این حکم عقلائی یا عقلی هست، یا مثال اخراج از استطاعت با اکراه که مرحوم آقای خوئی آورده، این نیز اشکالی ندارد.

اینجا مرحوم آقای خوئی تعبیری دارد که باید اصلاح و توجیه شود، می فرماید انما الذی ینبغی التکلم فیه هو انه هل یجوز الاکراه علی امر محرم فی نفسه و لو کان المتوعد علیه مباحاً، این محرم فی نفسه را باید توضیح داد، آیا مراد این است که اگر اکراهی نبود، این حرام بود، اگر این باشد، نمی توانیم بگوئیم این اشکال دارد، ممکن است در شیئی اگر اکراه نبود، حرام بود، برای خاطر اینکه مقتضی موجود می شد، اکراهی است که مقتضی را از بین می برد، مانند مثال مستطیع، این اشکالی ندارد، اگر داروی خواب آور به زوجه بخوراند و مباشرت کند، یا برای رد گم کردن بحثی را پیش کشد که روزه بودن خود را فراموش کند، همه مقدمات را ایجاد کند، این اشکالی ندارد، به خاطر اینکه با ایجاد مقدمات، مقتضی از بین می رود، اگر این باشد، اشکالی ندارد، این به طور کلی ممنوع نیست، آن اشکال دارد که حتی با اکراه مفسده دارد اما از باب دفع افسد به فاسد شارع اجازه داده، قطع پا مکروه انسان است اما از باب صبر بر مکروه که دچار مرگ نشود، به آن راضی می شود، ولی اگر کاری بکنند که اصلاً صدمه ای به پا نخورد و اگر نبود، صدمه به پا وارد می شد، آن اشکالی ندارد، پس، این محرم فی نفسه یعنی محرمی است که حتی بعد از اکراه نیز مقتضی و ملاک موجود است و منعدم نشود، این مقدار توجیه نیز لازم است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹